محمد صفدر میر

مودودیت

اور

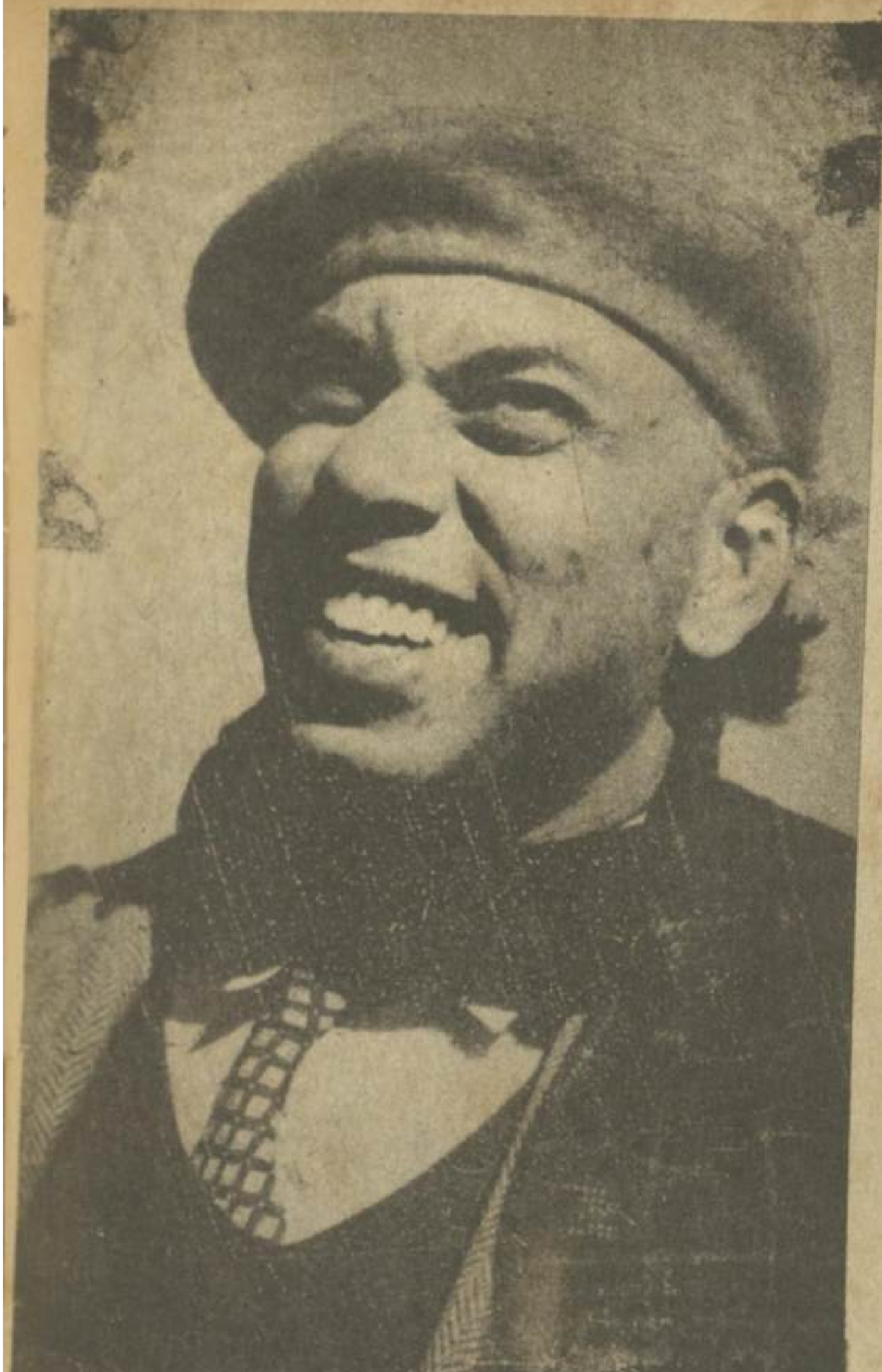
موجودہ

سیاسی

کشمکش



البیان



مُحمّد سکندر میر

مُحمّد صفدر میر

مودودیت اور موجودہ سیاسی کشمکش

"جب اُن سے کہا جاتا ہے کہ زمین میں فساد نہ پھیلاؤ تو وہ کہتے ہیں، ہم مُفسدین نہیں ہم مُصلحین ہیں"

قرآنِ پاک

البیان
چوک انارکلی، لاہور

بار دوم ——— ۱۹۷۰ء

طابع ——— رشید احمد چودھری
مکتبۂ جدید پریس، لاہور

ناشر ——— محمد حنیف رامے
البیان، چوک انارکلی لاہور

ترتیب

پیش لفظ

ہماری قومی تاریخ کا ہر غیر جانبدار مبصر مودودی جماعت کو نظریۂ پاکستان اور مسلمان عوام کا غدار قرار دے گا۔

اس دہشت پسند فسطائی تنظیم نے بظاہر امن پسندی اور کمیونزم دشمنی کا لبادہ اوڑھ رکھا ہے۔ لیکن درپردہ اس کا اصل اصول یہ ہے کہ اسلام کے مقدس نام پر سامراج اور سرمایہ داری و جاگیرداری کا جواز مہیا کیا جائے۔

جب کسی ملک یا معاشرے میں آزادانہ سیاسی عمل کے دروازے بند کر دیے جاتے ہیں تو اس طرح کے فتنے تھوہر کے پودے اور کوڑھ کی بیماری کی طرح پھیلنے لگتے ہیں اور ایک وقت آجاتا ہے کہ غداروں کے ہاتھ میں سیاسی قیادت آجاتی ہے۔ حالیہ عوامی تحریک میں جس طرح نام نہاد جمہوری پارٹیاں مودودیت کے اشاروں پر ناچتی رہی ہیں وہ زیادہ دور کی بات نہیں۔ کل تک جنہیں نظریۂ پاکستان کی دشمنی کے باعث پاکستانی عوام کے سامنے آنے کی جرأت نہ تھی آج انہیں نظریۂ پاکستان کے محافظوں کے طور پر پیش کیا جا رہا ہے۔ مودودی جماعت نے ۱۹۴۷ء کی قومی

جنگ میں برصغیر کے مسلمان عوام کے ساتھ میر جعفروں کا سلوک کیا ہی تھا، لیکن آج جو لوگ اس جماعت کو بڑھاوا دے رہے ہیں وُہ بھی عوام کی عدالت میں مُجرم ہی ٹھہریں گے۔

ایک ایسے لمحے میں، جب عوامی رہنمائی کا دعویٰ کرنے والے، عوام کو ایک ایسی غیر عوامی جماعت کے ہاتھ بیچنے پر تُل گئے ہوں جس نے تحریکِ پاکستان، جہادِ کشمیر اور تحریکِ مساوات کی مخالفت کی ہو، اس بات کی اشد ضرورت تھی کہ کہیں سے کوئی آوازۂ حق بلند ہو جو عوام کو خبردار کر کے اس ناپاک سازش کو بے نقاب کر دے۔

یہ آوازۂ حق محمّد صفدر میر نے بلند کیا اور ہفت روزہ نصرت کے ذریعے سے لاکھوں عوام تک پہنچا، جن میں جوانوں خصوصاً طالب علموں کی اکثریت ہے۔ صفدر صاحب نے اپنے برسوں کے وسیع اور عمیق مطالعے کو ان چند مضامین میں اس طرح سمویا ہے کہ عام قارئین سے لے کر بلند پایہ دانشوروں تک سے بے اختیار خراجِ تحسین پایا ہے۔ ان مضامین کی اوّلین خوبی ان کی بے لاگ صداقت ہے اور جیسا کہ بڑی بڑی صداقتوں کی فطرت ہے یہ مضامین مستقیم اور دل نشین ہیں۔

جب یہ مضامین نصرت میں شائع ہوئے تو سینکڑوں دوستوں نے زبانی اور تحریری طور پر فرمائش کی کہ انہیں کتابی صورت میں ڈھال دیا جائے۔ دوستوں کا حکم سر آنکھوں پر۔

مجھے ذاتی طور پر صفدر صاحب کا شکریہ ادا کرنا چاہیئے کہ اُنہوں نے میری گزارش پر یہ گراں قدر مضامین لکھے۔ اُمید ہے کہ اس کتاب کے قارئین بھی میری طرح ان کے شکر گزار ہوں گے کہ ہماری قومی تاریخ کے ایک بحرانی موڑ پر قومی منافقوں کے چہرے سے نقاب نوچ کر صفدر صاحب نے ہماری عوامی جدّ و جہد کی راہ کو منوّر تر بنا دیا ہے۔

محمّد حنیف رامے

مدیر، ہفت روزہ نصرت، لاہور

صدر ایوب کے نام مودودی جماعت کی مخلصانہ گزارش

اکتوبر ۶۸ء کے آخر میں جماعتِ اسلامی کے ہفتہ وار اخبار ایشیا میں ایک مقالہ افتتاحیہ شائع ہوا تھا جس کا عنوان تھا "ایک مخلصانہ گذارش"۔

جماعت کے دیگر ملفوظات کی طرح اس مخلصانہ گذارش کا لبِ لباب بھی سوشلزم دشمنی، چین دشمنی اور عوام دشمنی کا ملغوبہ تھا۔ اس مقالے کی کچھ اہمیت اس وجہ سے بھی ہے کہ یہ عوامی، جمہوری تحریک کے آغاز سے صرف دس پندرہ دن پہلے شائع ہوا تھا۔

آج جماعت اسلامی کے عمائدین چلّا چلّا کر لوگوں کے کان بہرے کیے دیتے ہیں کہ آمریت کے قلعے کو فتح کرنے کی اوّلیت اور قیادت کے وہ حقدار ہیں اور جمہوری تحریک کو برپا کرنے میں ان کی خدمات کا اعتراف نہ کرنا گناہ کبیرہ میں شامل ہے۔ لیکن عجیب بات یہ ہے کہ جس وقت عوامی جمہوری تحریک برپا ہونے کے لیے پَر تول رہی تھی، اس وقت پاکستان میں اسلامی نظام کے نفاذ کا یہ علمبردار ارباب اقتدار کو اتفاق اور اشتراکِ عمل کی پیش کش کر رہا تھا اور "ایک مخلصانہ گذارش" کے ذریعے ان کے کانوں تک یہ دلپذیر پیغام پہنچا رہا تھا کہ جماعت اسلامی اور حکومت دونوں "دائیں بازو" کی طاقتیں ہیں۔ اس لیے ان کے درمیان رفاقت اور اشتراکِ عمل نہ صرف جائز اور مستحب ہے بلکہ "بائیں بازو" کے متوقع اُبھار کے پیشِ نظر عین فرض ہے۔

ایوب شاہی اور جماعت اسلامی کے درمیان موخر الذکر کی طرف سے اشتراک کی یہ پیش کش ہمارے ملک کی پوری سیاست کو سمجھنے کے لیے بڑی اہمیت کی حامل ہے۔ اس کے چند اہم نکات درج ذیل ہیں :-

"جماعت اسلامی دائیں بازو سے تعلق رکھنے والی جماعت ہے۔ (ہم صرف تفہیم کے لیے اس معروف سیاسی اصطلاح کی اجازت چاہتے ہیں) خود حکومت بھی چاہتی ہے کہ جماعت اسلامی دستور کے تنظیمی ڈھانچے سے اختلاف رکھنے کے باوجود اس کے بنیادی مقصد اور اس کی رُوح سے متفق ہے۔" (اداریہ نگار اس دستور کی بات کر رہا ہے جو صدر ایوب نے جماعت اسلامی کے کہنے کے مطابق ۱۹۶۲ء میں ملک پر بالجبر مسلط کر دیا تھا۔)

"بالکل واضح ہے کہ معروف اصطلاح میں ہماری حکومت (یعنی صدر ایوب کی حکومت) اعلانیہ طور پر دائیں بازو سے تعلق رکھتی ہے۔ اس کا دستور، اس کی پالیسی سب سیاسی معنوں میں دائیں جانب کے آئینہ دار ہیں۔ قطع نظر اختلافات کے، اس کو جو تقویت پہنچ سکتی ہے وہ بھی دائیں بازو کے عناصر ہی سے پہنچ سکتی ہے۔ اگر یہاں پر بائیں بازو کا کوئی خطرہ نمودار ہوگا تو سب سے زیادہ فکرمندی دائیں بازو ہی کے عناصر کو ہوگی۔"

"لیکن عجیب بات ہے کہ دائیں بازو کی حکومت اپنے مؤید عناصر کی خود ہی بیخ کنی کر رہی ہے۔ جب دائیں بازو کی حکومتوں کی ایسی ناعاقبت اندیشانہ پالیسی سے ملک کا دایاں بازو کمزور پڑتا ہے تو جیسا کہ اکثر ممالک کی سیاسی تاریخیں بتاتی اور دکھاتی آئی ہیں کہ اس سے فائدہ خود دائیں بازو کی حکومتوں کو کبھی نہیں ہوا بلکہ اس کا فائدہ بائیں بازو کے انتہا پسند عناصر ہی نے اُٹھایا۔ دائیں بازو کی داخلی کش مکش انھیں ایک ایسا میدان فراہم کر دیتی ہے جس میں ان کی پیش قدمی کے لیے بڑی ہی سہولتیں مہیا ہوتی ہیں۔"

"بنابریں ہم اپنے اربابِ اقتدار سے بڑے اخلاص سے گزارش کرتے ہیں کہ وہ حزبِ اختلاف سے جو چاہیں معاملہ کریں۔ لیکن وہ یہ تو دیکھیں کہ جس ہوا سے

صدر ایوب کے نام مودودی جماعت کی مخلصانہ گذارش

حزبِ اختلاف کی پھوس کی چھت اُڑتی جا رہی ہے اور آپ لس پر فرحاں ہیں وہ کل کو آپ کی فصل تو نہ جلا دے گی۔"

۲۷ اکتوبر ۱۹۶۸ء کے ایشیا میں صدر ایوب کی حکومت کی خدمت میں یہ "مخلصانہ گذارش" جماعت اسلامی کے صحیح کردار کو سمجھنے کے لیے نہایت ضروری ہے۔ یوں تو برسرِ اقتدار طبقات اور اہلِ اقتدار کے ساتھ جماعتِ اسلامی کا گٹھ جوڑ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے۔ لیکن عوامی جمہوری تحریک کے شروع ہونے سے صرف دو ہفتے پہلے کی یہ تحریر اس گٹھ جوڑ کا اتنا یقین اظہار ہے کہ اس سے اندھوں کو بھی معلوم ہو جانا چاہیے کہ جماعتِ اسلامی دراصل حکومت کی مخالف نہیں ہے بلکہ حکومت کا "دایاں بازو" یعنی دستِ راست ہے۔

حکومت کی خدمت میں اتفاق اور اشتراکِ عمل کی اس پیش کش کی شانِ نزول یہ ہے کہ اس سے کچھ عرصہ پہلے جماعت اسلامی کی طرف سے عوامی جمہوریہ چین اور پاکستان کے تعلقات کو بگاڑنے کے لیے اس پاکستان دشمن اور چین دشمن جماعت نے ایک تحریک چلائی تھی جس میں آل انڈیا ریڈیو اور امریکی محکمہ اطلاعات کی مدد سے پاکستان کے مسلمانوں کو یہ یقین دلانے کی کوشش کی گئی تھی کہ عوامی جمہوریہ چین نے جو ۱۹۶۵ء ستمبر میں ہندوستانی اور امریکی سامراجی گٹھ جوڑ کے حملے کے مقابلے پر پاکستان کے عوام اور حکومت اور کشمیری عوام کی جنگِ آزادی کی حمایت اور اعانت میں سینہ سپر ہو کر سامنے آ گیا تھا۔ وہی عوامی جمہوریہ چین دراصل پاکستان کا دوست نہیں بلکہ دشمن ہے۔ صرف جماعت اسلامی جیسی افترا پرداز اور کذّاب سیاسی پارٹی ہی اس قدر صریح دروغ بافی کی مرتکب ہو سکتی تھی۔ لیکن بائیس سال قومی اور بین الاقوامی سیاست کی چکی میں پسنے کے بعد پاکستانی عوام کو جماعت اسلامی کے امریکہ نواز، سامراج نواز، سرمایہ دار نواز اور جاگیردار نواز کردار سے اتنا تو اندازہ ہو چکا تھا کہ ملکی اور غیر ملکی سیاست کے میدان میں ان کا دوست کون ہے اور دشمن کون ہے۔ چین کے خلاف اس پروپیگنڈے کا مواد چیانگ کائی شیک کے حامی ایک چینی پروفیسر کے ایک مضمون سے حاصل کیا گیا تھا۔ یہ چینی پروفیسر امریکہ میں شکاگو یونیورسٹی میں پڑھاتا ہے اور یہ مضمون اس نے امریکہ ہی کی ایک دوسری یونیورسٹی میں ہونے والے

سوشلزم دشمن مذاکرے میں پڑھا تھا۔ باوجود اس امر کے کہ چیانگ کائی شیک کے حامی اور امریکہ کے تنخواہ دار اس پروفیسر کے مضمون میں کوئی ایسی بات نہیں تھی جس سے ثابت ہوتا کہ عوامی جمہوریہ چین میں مسلمانوں سے کسی قسم کا امتیازی سلوک کیا جا رہا ہے۔ جماعت اسلامی کے مبصروں نے اس سے وہ نتائج اخذ کیے جو وہ کرنا چاہتے تھے۔ اس چینی امریکی پروفیسر نے لکھا تھا کہ عوامی جمہوریہ چین میں مسلمانوں کی روایات اور رسومات کی حفاظت کی آئینی ضمانت دی گئی ہے۔ بہت سی مشہور چینی مساجد کی کمیونسٹوں نے مرمت کروائی ہے۔ یہاں تک کہ قرآن حکیم کی اشاعت میں سُرخ افسروں نے امداد کی ہے۔"

اس چینی امریکی پروفیسر کا یہ مضمون جماعت اسلامی کے انگریزی جریدے کرائی ٹیریٹین کراچی" کے جولائی، اگست ۱۹۶۸ء کے شمارے میں شائع ہوا ہے اور انگریزی داں طبقہ اس کے مندرجات سے بخوبی اندازہ لگا سکتا ہے کہ عوامی چین میں مسلمانوں کے ساتھ برابری کا سلوک کیا جاتا ہے اور ان کی مذہبی روایات، معتقدات اور رسومات کا پورا پورا احترام کیا جاتا ہے۔

لیکن عجیب بات ہے کہ اس مضمون کی اشاعت سے پہلے "ترجمان القرآن" کے جُون کے شمارے میں جناب عبدالحمید صدیقی نے اس کو بنیاد بنا کر جو مضمون لکھا، اُس میں اس کے بالکل برعکس یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی تھی کہ چین میں مسلمانوں پر زندگی حرام کر دی گئی ہے۔ معلوم نہیں جناب صدیقی انگریزی زبان سے واقف ہیں یا نہیں۔ یا وہ صاحب جنھوں نے ان کو چینی امریکی پروفیسر کے اس مضمون کا ترجمہ سنایا تھا، انھوں نے اصل کو نقل کرتے وقت صدیقی صاحب کو اس کا مندرجہ بالا اقتباس سنایا تھا یا نہیں۔ بات جو بھی ہو، نتیجہ یہ ہُوا کہ صدیقی صاحب نے اپنے "اشارات" میں اُردو خواں طبقے کو یہ یقین دلانے کی کوشش کی تھی اور حوالہ اسی چینی امریکی پروفیسر کا دیا تھا کہ عوامی جمہوریہ چین مسلمانوں کا دشمن ہے۔

جناب صدیقی کے مضمون کو بنگلہ اور اُردو پمفلٹوں کی صورت میں پاکستان کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک پھیلایا گیا۔

چینی امریکی پروفیسر صاحب کے مضمون میں یہ کہا گیا تھا کہ ہر چند کہ عوامی جمہوریہ چین میں مسلمانوں

کی مذہبی رسوم در روایات کی حفاظت کی جاتی ہے۔ ہر چند کہ چینی مساجد کی از سرِ نو تعمیر کمیونسٹ کرواتے ہیں۔ اور ہر چند کہ قرآنِ حکیم کی اشاعت کے بندوبست میں سُرخ افسران امداد کرتے ہیں۔ اس کے باوجود اس بات کی "اُمید" ہے کہ کسی آئندہ موقع پر چین کے مسلمانوں سے امتیازی سلوک کیا جائے گا۔ اسی مضمون میں کہا گیا تھا کہ چین اور امریکہ کے درمیان جو لڑائی اس وقت جاری ہے اس میں اسلامی دنیا غیر جانب دار ہے۔ ایک وقت ایسا آسکتا ہے جب "اسلامی دنیا مشرق و مغرب کے درمیان موجودہ عالمی اختلافات کے متعلق اپنی غیر جانبدارانہ پالیسی ترک کر کے مغرب کے شانہ بشانہ کھڑی ہو جائے گی" اس وقت اس بات کی "اُمید" کی جا سکتی ہے کہ چین میں مسلمانوں پر تشدد کیا جائے گا۔

یعنی فی زمانہ تو یہ صورت ہے کہ مسلمانوں کو چین میں مذہبی آزادی حاصل ہے اور چین کے سُرخ افسر مساجد کی مرمت کراتے ہیں اور قرآن حکیم کی اشاعت میں حصّہ لیتے ہیں۔ لیکن اگر آئندہ مسلمان چین میں اور دوسرے ملکوں میں چین کی مخالفت اور امریکہ کی حمایت کرنا شروع کر دیں تو "امید" ہے چینی مسلمانوں کو اس کی اجازت نہیں دی جائے گی۔

امریکی چینی پروفیسر کی اس "امید" کو جناب صدیقی یا اُن کے ادارے کے کسی انگریزی دان نے موجودہ صورت حال کے مترادف قرار دے دیا اور پاکستان میں جماعت اسلامی نے اور ہندوستان میں آل انڈیا ریڈیو نے یہ جھوٹا پراپیگنڈا نشر کرنا شروع کر دیا کہ فی الوقت عوامی جمہوریہ چین میں مسلمانوں پر ظلم کیا جا رہا ہے۔

معلوم نہیں ہندوستان میں آل انڈیا ریڈیو کے اس پراپیگنڈے کا مسلمانوں پر کیا اثر ہوا۔ لیکن پاکستان کے عوام نے اس کا جو جواب دیا اس سے زمانہ واقف ہے۔ ملک کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک جماعتِ اسلامی اور اس کے ڈھنڈورچیوں کا ناطقہ بند کر دیا گیا۔ کمیونزم، سوشلزم اور چین کے شدید سے شدید مخالف نے بھی چین دشمنی کی اس مہم کا ساتھ نہ دیا۔ اور جماعت اسلامی اپنے آپ کو تنہا اور بے یار و مددگار پا کر عوام کے غصّے کے مقابلے میں غیر محفوظ محسوس کرنے لگی۔

اس صورت حال کا مقابلہ کرنے کے لیے اس جماعت نے وہی کیا جو ایسی رجعت پسند "دائیں بازو"

کی جماعتیں ایسے حالات میں کرتی ہیں۔ ایک طرف تو عوام میں ایسے اشتہارات تقسیم کروائے کہ جماعتِ اسلامی چین دشمن نہیں ہے اور دوسری طرف دوسری "دائیں بازو" کی جماعتوں کے ساتھ قطع نظر اختلافات کے سمجھوتے اور اشتراکِ عمل کے پیمان باندھنے شروع کر دیے اور حکومت کی خدمت میں "مخلصانہ گذارش" کا عریضہ پیش کر دیا کہ بائیں بازو کے مقابلے کے لیے "دائیں بازو" کی جماعتوں کو متحد ہو جانا چاہیے اس لیے کہ حکومت بھی دائیں بازو کی ہے اور جماعت اسلامی بھی دائیں بازو کی ہے۔ تھوڑے سے اختلافات آئین مروجہ ۱۹۶۲ء کے ساتھ جو ہیں وہ اساسی نوعیت کے نہیں، بلکہ جماعتِ اسلامی تو اس آئین کے تنظیمی ڈھانچے سے اختلاف رکھنے کے باوجود اس کے بنیادی مقصد اور روح سے متفق ہے۔"

لیکن انسان کچھ سوچتا ہے اور خدا کچھ کرتا ہے، کے مصداق جماعت اسلامی کی اس "مخلصانہ گذارش" کی پذیرائی کے رستے میں عوامی جمہوری تحریک کی رکاوٹ حائل ہو گئی۔

اکتوبر کے آخر میں جماعتِ اسلامی کو اپنی تنہائی اور بے یاری کا شدید احساس تھا جس کے مٹانے کے لیے اس نے یہ "مخلصانہ گذارش" اربابِ حکومت سے کی تھی۔ لیکن نومبر کے مہینے میں جماعت کی تنہائی اپنے عروج پر پہنچ گئی۔

پہلے راولپنڈی میں پولیس کا تشدد کارفرما ہوا اور چار افراد کی جانیں اس کا شکار ہو گئیں بادی النظر میں اس تشدد کا ہدف سوشلسٹ طالب علموں کی وہ تحریک تھی جو ذوالفقار علی بھٹو کی کوششِ پیہم کا نتیجہ تھی۔ انتظامیہ اس تحریک کو تشدد کے ذریعے کچل ڈالنا چاہتی تھی اور اس میں اسے جماعت اسلامی کی دعائے خیر کی توقع تھی، لیکن وار اُلٹا پڑا۔ بھٹو کی تحریک اس تشدد کے جواب میں اور اُبھری اور ملک گیر بن گئی۔ دفعہ ۱۴۴ کا نفاذ پشاور اور راولپنڈی سے لے کر کراچی تک کیا گیا اور ہر جگہ جیالے طالب علموں نے اس کی خلاف ورزی میں مظاہرے کیے اور متحد ہو کر سارے پاکستان میں اس تحریک کا آغاز کر دیا، جو بھٹو صاحب کے بعد کے الفاظ میں "ایک تحریک نہیں رہی، بلکہ انقلاب ہے۔"

ذرا ملاحظہ فرمائیے کہ جماعت اسلامی نے اس تحریک کا خیر مقدم کیسے کیا۔ آج تو عوام کو دھوکا دینے کے لیے اس کے ڈھنڈورچی اعلان کرتے پھرتے ہیں کہ ہم نے اس تحریک کا آغاز کیا اور اس کو اتحاد

کارستہ دکھایا۔ لیکن جس آغاز کا نقلی سہرا یہ اپنے سر باندھتے پھرتے ہیں، اس کے متعلق ان کے خیالات کیا تھے
فرماتے ہیں چودھری رحمت علی، قیم جماعت اسلامی پاکستان ۱۰ نومبر ۱۹۶۸ء کو (مطبوعہ ہفتہ وار "ایشیا" ۱۷ نومبر ۱۹۶۸ء)

"گذشتہ دو دن سے مسلسل مغربی پاکستان میں جگہ جگہ طلباء کے اجتماع و مظاہروں اور پولیس کے تشدد کی خبریں آرہی ہیں اور کل اور آج راولپنڈی میں تین شہری پولیس کی گولیوں کا نشانہ بن گئے ہیں جگہ جگہ ان ہنگاموں میں زخمی ہونے والے افراد کی تعداد بھی خاصی بتائی گئی ہے اور انفرادی اور قومی املاک کا نقصان بھی کافی ہوا ہے اور اس کے نتیجے میں صوبے کی تمام یونیورسٹیاں اور بڑے بڑے شہروں کے سب تعلیمی ادارے غیر معین مدت تک بند کر دیے گئے ہیں "تشدد" اگرچہ اکثر و بیشتر حکومت ہی کی طرف سے روا رکھا جاتا ہے۔ لیکن بہ خواہ حکومت کی جانب سے ہو یا مظاہرین کی طرف سے، دونوں صورتوں میں قابلِ مذمت ہے"

چودھری رحمت علی کی رائے میں یہ سب کچھ موجودہ حکمرانوں کی آمریت کا نتیجہ ہے۔ لیکن اس سے وہ جو پالیسی مرتب کرتے ہیں وہ اب بھی حکمرانوں کے لیے ایک "مخلصانہ گذارش" ہی کا حکم رکھتی ہے۔ ان "دونوں صورتوں میں قابلِ مذمت" تشدد سے اپنا دامن بچاتے ہوئے فرماتے ہیں: "اس (یعنی حکومت کی پالیسی) کا نتیجہ یہی ہو سکتا ہے جو نہ حکمرانوں کے حق میں مفید ہے اور نہ ملک و قوم کے حق میں"

تحریک سے خوفزدگی کے اسی اظہار کے ساتھ ایشیا کے اداریہ نگار نے بھی مشورہ دیا کہ "اس لیے ہم اربابِ اختیار کو صبر و تحمل اور تدبر سے کام لینے کا مشورہ دیں گے اور قوم کے نونہالوں کو پُرامن رہ کر اپنے مقاصد حاصل کرنے کی تلقین کریں گے"

یہاں تک بھی جماعت اسلامی کا یہ دعویٰ محتاجِ ثبوت ہے کہ انھوں نے اس موجودہ سیاسی تحریک کا آغاز کیا ہے۔

۲۴ نومبر کے "ایشیا" میں وزیر اوقاف و تعلیم کے ایک خطبے کا جواب دیتے ہوئے جو موصوف نے علماء کو "اپنے فروعی اختلافات ترک کر کے متحد ہو کر عوام اور ملک کی خدمت" کرنے کے سلسلے میں دیا تھا۔

اداریہ نگار فرماتے ہیں: "اگر ارباب اختیار اپنے دائرۂ عمل کے اندر محدود رہیں اور علماء کو ان کی حدود میں کام کرنے دیں تو بڑے سے بڑا طوفان اُٹھ کر خود بخود ختم ہو سکتا ہے۔"

"ایشیا" کے اسی شمارے میں اس سازش کا بھی ذکر کیا گیا ہے جو بڑے سے بڑے طوفان" کو ختم کرنے کے لیے جماعت اسلامی کے "علماء دیگر دائیں بازو" کی "امن پسند" طاقتوں کے ساتھ مل کر بروئے کار لانے کی کوشش فرما رہے تھے۔ "لیل و نہار" کے عنوان کے تحت ایک صاحب ہائی کورٹ بار ایسوسی ایشن کے جلوس کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"بعض پرجوش نوجوان مُصر تھے کہ وہ بھی اس جلوس میں شامل ہوں گے۔ لیکن جلوس کے منتظمین بار بار اعلان کر رہے تھے کہ ذرا پرے رہیے۔ ہمارے اور آپ کے درمیان دفعہ ۱۴۴ نافذ ہے۔ خود اس جلوس میں تھوڑے تھوڑے فاصلے پر دفعہ ۱۴۴ کا اطلاق ہے۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ سب گڈمڈ ہو جائے اور ہم اہل قانون بھی قانون شکنی کی زد میں آجائیں گے...... راولپنڈی، سیالکوٹ، گجرات، لائل پور، شیخوپورہ، گوجرانوالہ غرضیکہ مغربی پاکستان کے تمام قابلِ ذکر مقامات سے وکلاء کے ایسے ہی جلوسوں کی خبریں موصول ہوئیں۔ یہ محض مسٹر بھٹو اور اُن کے رفقاء کی گرفتاری کے خلاف احتجاج نہ تھا بلکہ اُن جابرانہ قوانین کے خلاف مظاہرہ تھا، جنھوں نے پورے مُلک کی فضا کو تلپٹ کر رکھا ہے۔ وہ سیاسی عناصر جو انتشار، بے چینی اور بدامنی ہی کو اپنے کام کے لیے سازگار سمجھتے ہیں، ان کی تو بلا شبہ بن آئی ہے۔ لیکن ملک کے قانون دان طبقے اور محبِ وطن سیاسی جماعتوں کے لیے تو بہرکیف یہ صورتِ حال تشویشناک ہے جس سے نپٹنے کے لیے وہ اپنے اپنے دائرۂ عمل میں کوشاں ہیں۔"

ان چند الفاظ سے جماعت اسلامی اور اس کی رفیق کار جماعتوں کا طرزِ عمل بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ جس وقت عوامی جمہوری تحریک کا آغاز سوشلسٹ طالب علموں کی طرف سے کیا گیا تھا تو یہ حضرات سمجھتے تھے کہ "چڑھی ہے یہ آندھی اُتر جائے گی"۔ اور طالب علموں اور پولیس کو یکساں

قابل مذمت قرار دیتے تھے۔ جب یہ آندھی بڑھ کر "طوفان" ہوگئی تو انھوں نے تحریک میں شامل ہوکر اس پر قبضہ کرنے اور اس کا رُخ پلٹنے کی کوشش کی۔ طالب علموں کو "انتشار"، "بے چینی" اور "بدامنی" کا باعث ٹھہرایا۔ ان کی تحریک کو اپنے لیے "تشویشناک صورت حال" بتایا اور اس سے "نپٹنے" کی ٹھانی۔

جماعت اسلامی اور ان کی حلیف "محب وطن" جماعتیں (گویا طالب علموں کی تحریک "محب وطن" نہیں تھی) یہ سمجھے ہوئے تھیں کہ عوام کو دھوکا دینا آسان ہوگا۔ انھوں نے "طوفان" پر سوار ہونے کی کوشش کی۔ لیکن ٹھنی کھاکر آخر کانفرنس کی گول میز پر پہنچ گئیں۔ اس مرحلے تک پہنچنے کے لیے بڑے بڑے سمجھوتے کرنے پڑے۔ ان کی تفصیل کسی اور وقت کے لیے اُٹھا رکھنی چاہیے۔ لیکن سب سے بڑا سمجھوتہ جو انھوں نے کیا وہ یہی تھا کہ عوام کی جمہوری تحریک کے زور سے حکمران طبقوں سے وہ گفت وشنید حاصل کرنے میں کامیاب ہوگئے، جو ایک "مُخلصانہ گذارش" کے طور پر تحریک کے شروع ہونے سے پہلے ہی ان کا مطمح نظر تھی۔ اس گفت و شنید کی قیمت انھوں نے پہلے ہی ادا کردی تھی اور وہ یہ ہے کہ عوام کو "انتشار، بے چینی اور بدامنی" کے ملزم اور وطن کے دشمن قرار دینے کا فریضہ اپنے سر لے لیا ہے۔ اس حد تک کہ نومبر کا مہینہ ختم ہونے سے پہلے جماعت اسلامی یہ کہنا شروع کردیتی ہے کہ عوامی تحریک "توڑ پھوڑ اور تخریب" کی تحریک ہے۔

جماعت اسلامی کا ایک اور ہفت روزہ "آئین" اپنے ۳۰ نومبر کے اداریے میں لکھتا ہے "آج اس ملک میں ایک ہی آواز گونج رہی ہے۔ خاموش جلوس اسی ایک آواز کو دہرا رہے ہیں پُرامن مظاہروں کا محور ایک ہی پکار ہے (توڑ پھوڑ اور تخریب کا ان متفقہ آواز سے کوئی تعلق نہیں کہ یہ اس آواز کو مسخ کرنے کے پروگرام کا حصّہ تو ہوسکتے ہیں، اس کی تائید کا فریضہ انجام نہیں دے سکتے) یہ ایک آواز اور ایک ہی مطالبہ جو بنیادی حقوق اور زیادہ جامع الفاظ میں جمہوریت کی بحالی کے لیے سامنے آیا ہے، کس امر کی نشاندہی کر رہا ہے؟"

یہ امر جس کی نشاندہی "آئین" کے اداریہ نگار کی نظر میں ہے۔ ایک فقرے میں سمیٹا جا سکتا ہے یعنی ہم نہ کہتے تھے کہ ہمارا ساتھ دو۔ ہماری "مخلصانہ گذارش" کی پذیرائی کرو۔ "بائیں بازو" کے خلاف "دائیں بازو" کا اتحاد مضبوط کرو۔ ہم نے اب عوامی تحریک پر قبضہ مخالفانہ کر لیا ہے "اور انتشار پسند عناصر" کو الگ کر دیا ہے۔ اب تمھیں ہماری بات ماننی ہی پڑے گی۔

اس مرحلے سے گول میز کانفرنس تک کئی منزلیں ہیں۔ لیکن دیکھنے والی بات یہ ہے کہ جماعت اسلامی نے ذوالفقار علی بھٹو کی شروع کی ہوئی تحریک پر اُس کے گرفتار ہوتے ہی کس چابکدستی سے قبضہ جمانے کی کوشش کی۔ ہر چند کہ اس کے تمام وسائل کے باوجود اس کو اس محاذ پر ناکامی ہوئی ہے۔ "دائیں بازو" کی حکومت اور "بائیں بازو" کی جماعتوں کے اتحاد۔ جمہوری مجلس عمل کے کاروبار گول میز کانفرنس میں جماعت اسلامی کی بے بسی اور بے بضاعتی کی شہادت ان مذاکرات کی ناکامی کی صورت میں ہمارے سامنے آ چکی ہے جن میں ویٹو کا حق مشرقی پاکستان کی ایک ایسی جماعت کے ہاتھ میں تھا جو اپنے آپ کو عوام میں مقبول بنانے کے لیے "سوشلسٹ" ہونے کا اعلان کرتی ہے اور مشرقی پاکستان کے گیارہ نکات پروگرام کی مؤید ہے جس میں جاگیرداری، سرمایہ داری اور سامراج کو ختم کرنے کے اعلانات شامل ہیں۔ یہ جماعت ہے جناب مجیب الرحمٰن کی عوامی لیگ۔ جماعت اسلامی کی مفروضہ طاقت کا جمہوری مجلس عمل کے میدان میں دُور دُور تک نشان نہیں ملتا۔

لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ جماعت اسلامی اتنی گئی گذری ہے کہ عوام کے مقابلے میں نہ اُسکے مجیب الرحمٰن سے مذاکرات میں مار کھا کر اُس نے اس کا بدلہ طالبعلموں اور عوام سے لینا شروع کر دیا ہے۔ لائلپور اور راولپنڈی میں اس کے پچاس پچاس سالہ "مجاہد طلباء" نے لاٹھیوں اور لوہے کی سلاخوں سے "انتشار پسند عناصر" کا مقابلہ کرنا شروع کر دیا ہے۔ اس سلسلے میں یہ بات بھی سننے میں آئی ہے کہ راولپنڈی میں پولیس کی عدم موجودگی میں جماعت اسلامی نے جب سوشلسٹ طلباء پر لاٹھی چارج کیا تو حکومت کی پارٹی کے افراد نے اُن کا اس کارِ خیر میں ہاتھ بٹایا "دائیں بازو" کی جماعتوں کا اتحاد طالبعلموں اور عوام پر تشدد کی شکل میں سامنے آ رہا ہے۔ اس طرح وہ بات ثابت ہو جاتی ہے جو "ایشیا" کے اداریہ نگار نے اکتوبر کے آخر میں کہی تھی "جماعت اسلامی (صدر ایوب کے) دستور کے تنظیمی ڈھانچے سے اختلاف رکھنے کے باوجود اس کے بنیادی مقصد اور اُس کی رُوح سے متفق ہے۔"

کیا مودودی جماعت ایک اسلامی جماعت ہے؟

مودودی جماعت المعروف جماعت اسلامی کا جو دو غلا کردار حالیہ عوامی تحریک کے زمانے میں عوام کے سامنے آیا ہے اُس سے انہی لوگوں کو حیرانی ہوگی جو اس کی گذشتہ زمانے کی کارروائیوں سے ناواقف ہیں یا جو اس کے بظاہر اسلامی اور بباطن سامراجی موقف کا شعور نہیں رکھتے اور محض اس کے اسلامی نام سے دھوکا کھا جاتے ہیں کہ یہ کوئی دینی جماعت ہے۔ مذہب کو کس طرح مغربی استعمار، سرمایہ داری اور جاگیرداری کے قیام اور بقا کے لیے استعمال کیا جاتا رہا ہے اس سے برعظیم کے مسلمانوں کی واقفیت پچھلے دو سو برس کے واقعات پر مبنی ہے۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ مودودی جماعت سے پہلے اسلام کے نام پر مسلمانوں کو دشمنانِ دین اور دشمنانِ ملت اسلامیہ کی حمایت کے لیے دھوکا دینے کی اتنی بڑی اور اتنی منظم سازش کبھی ظہور میں نہیں آئی۔

سب سے پہلے تو ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ آیا مودودی جماعت کوئی اسلامی دینی جماعت ہے یا محض ایک سیاسی جماعت ہے جو اسلام کے نام کو اپنے سیاسی مقاصد کے لیے محض استعمال کرتی ہے۔ آغاز ہی میں اس بات کا دو ٹوک فیصلہ ہو جانا چاہیے کہ ہم مودودیت یا مودودی فلاسفی کو ایک اسلامی دینی پارٹی اور اسلام کے مترادف قرار دے بھی سکتے ہیں یا نہیں۔ کیونکہ اسی بات پر منحصر ہے کہ ہم اس کے بارے میں کیا طرزِ عمل اختیار کریں۔ اس سلسلے میں برعظیم کے بعض مقتدر بزرگانِ دین کی آراء سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔ ہم جیسے عامی جرنلسٹوں کے لیے، جو خود عالمِ دین نہیں ہیں، اس سلسلے میں خود کوئی دعویٰ کرنا ناممکن بھی ہے اور ساتھ ہی غلط مبحث کا باعث بھی ہو سکتا ہے لہٰذا علمائے دین سے رجوع کرنے کی ضرورت ہے۔

اس سلسلے میں ہماری نظر میں دو کتابیں بڑی اہمیت رکھتی ہیں۔ایک تو مرحوم و مغفور جناب مولانا احمد علی صاحب کی مرتبہ کتاب "حق پرست علماء کی مودودیت سے ناراضگی کے اسباب" جو انجمن خدام الدین، دروازہ شیرانوالہ لاہور کی مطبوعہ ہے اور دوسری "عقائد کی حقیقت اور مودودی دستور" مؤلفہ شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی صاحب، مطبوعہ مدنی کتب خانہ بیرون اکبری دروازہ لاہور۔ان دو حضرات کے اسم ہائے گرامی سے برعظیم کے علماء اور عامۃ المسلمین اچھی طرح واقف ہیں۔سیاسی اختلافات رکھتے ہوئے بھی ان کے ممتاز ترین دینی عالم ہونے کے منصب سے کسی کو اختلاف کی گنجائش نہ ہوگی۔

مولانا احمد علی صاحب پیش لفظ میں فرماتے ہیں: "میں نے مودودی صاحب کی کتابوں میں دیکھا کہ قرآن مجید اور سنتِ رسول ؐ کے بعض بنیادی اصول کی توہین کرتے ہیں"۔کتاب کے متن میں مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت مودودی صاحب کی اپنی تحریروں سے اقتباسات دے کر مدلل فیصلے کیے گئے ہیں کہ مودودی صاحب اسلام کے بنیادی اصولوں میں تحریف و تلبیس کے مرتکب ہوئے ہیں۔نقل مطابق اصل۔

(۱) "مودودی صاحب محمدیؐ اسلام کا ایک ایک ستون گرا رہے ہیں۔

(۲) مودودی صاحب کا عقیدہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غلط باتیں فرمایا کرتے تھے۔ (نعوذ باللہ من ذالک)

(۳) مودودی صاحب کی عبارات میں اللہ تعالیٰ کی توہین۔

(۴) دربار نبویؐ سے حضرت عثمانؓ کی تعظیم اور مودودی کی طرف سے توہین۔

(۵) اسلام کے متعلق مودودی صاحب کے غلط تصورات۔ایک جلیل القدر صحابی کی توہین۔

(۶-۷) مودودی صاحب کی طرف سے تمام محدثین اور تمام مفسرین کی توہین۔

(۸) مودودی صاحب کی طرف سے تمام مجددین کی توہین۔

(۹) مودودی صاحب کا اتباعِ سنت کا نظریہ قرآن مجید، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور تمام

مسلمانوں سے الگ ہے۔

(۱۰) مودودیت کا پول کھولنے کی ضرورت:

آخر میں پاک و ہند کے چوٹی کے علماء کرام کی آراء تائید مزید کے لیے پیش کی گئی ہیں۔ جن حضرات کو ان خالص دینی معاملات کے بارے میں مودودیت کے مؤقف پر علماء کرام کی رائے دریافت کرنے کی خواہش ہے وہ اس کتاب کا مطالعہ کر سکتے ہیں۔ لیکن ایک معاملے پر مولانا احمد علی کی رائے کا اقتباس دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ وہ ہے حدیث رسول ؐ کے بارے میں مودودیت کا مؤقف۔ یہ اس لیے بھی کہ مودودی جماعت کے لوگ دوسروں پر اعتراض کرتے ہوئے اسی بات پر زور دیتے رہتے ہیں کہ فلاں منکر حدیث ہے لہٰذا دائرۂ اسلام سے خارج ہے۔ مولانا احمد علی فرماتے ہیں:۔

مودودی صاحب کو کسی ایک حدیث پر یقین نہیں ہے

"ماشاء اللہ مودودی صاحب اپنے آپ کو اتنا بڑا محقق خیال کرتے ہیں کہ زمانہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے لے کر آج چودھویں صدی تک جن احادیث کو ہر زمانے میں ہزارہا محدثین پڑھتے پڑھاتے آئے ہیں، جن کی تعداد آج تک لاکھوں تک پہنچ چکی ہے ان احادیث کے متعلق مودودی صاحب کی بے اعتمادی ملاحظہ فرمایئے: ترجمان القرآن جلد ۲۸ عدد ۳ مطبوعہ ربیع الاول ۱۳۶۵ھ کے صفحہ ۲۷ پر تحریر فرماتے ہیں: "احادیث چند انسانوں سے چند انسانوں تک پہنچتی آئی ہیں۔ جن سے حد سے حد اگر کوئی چیز حاصل ہوتی ہے تو وہ محض گمانِ صحت ہے نہ کہ علم الیقین"......اس اعلان کا حاصل یہ نکلا کہ مودودی صاحب کی نظر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث بھی ایسی نہیں جس کے صحیح ہونے کا یقین کیا جا سکے۔ مودودی صاحب نے علم حدیث پر بڑا رحم فرمایا کہ "اگر" ماشاء اللہ "اگر" کے لفظ پر غور فرمایئے کہ ہے تو یہ بھی نہیں۔ لیکن اگر کچھ کسی حدیث کے متعلق رائے قائم کی جائے تو "محض گمان صحت ہے۔"

آگے چل کر مولانا احمد علی صاحب مودودی صاحب کا ایک اور ارشاد نقل کرتے ہیں:
"قرآن اور سنّتِ رسول ؐ کی تعلیم سب پر مقدم ہے۔ مگر تفسیر و حدیث کے پرانے ذخیروں سے نہیں، ان کے پڑھانے والے ایسے ہونے چاہئیں جو قرآن اور سنّت کے مغز کو پا چکے ہوں۔" (ماخوذ از تنقیحات مودودی صاحب صفحہ ۱۳۳ - ۱۸، ربیع الثانی ۱۳۵۸ھ ۷، جون ۱۹۳۹ء)

اور اس کے متعلق فرماتے ہیں: "کیا مودودی صاحب کے اس اعلان میں تمام مفسرین اور محدثین کی توہین نہیں ہو گئی کہ آپ سب کی تفاسیر اور احادیث کے مجموعے بیکار ہیں۔ ان کی ہمارے ہاں کوئی قدر و قیمت نہیں ہے۔ نعوذ باللہ من ذالک۔ مودودی صاحب جب اُوپر کی سطر میں لکھ چکے ہیں کہ "تفسیر و حدیث کے پرانے ذخیروں سے نہیں" جب وہ ذخیرے بیکار ہو گئے ہیں تو پھر آپ سنّت کہاں سے لیں گے، جس کے مغز کو پانے والے قرآن پڑھائیں گے۔ مودودی صاحب یہ سطر لکھتے وقت پہلی سطر بھول گئے ہوں گے۔"

جن ۴۹ علماء نے مولانا احمد علی صاحب کی تحریر کی تائید میں بیان دیے ہیں ان کے ارشاداتِ گرامی ملاحظہ ہوں:-

جناب محمد منظور حسین قاسمی معتمد روزنامہ الجمیعتہ دہلی ۲۰، جنوری ۵۲ء
"تجدید و احیائے دین کا خوشنما لیبل لگا کر جو زہر قاتل مودودی صاحب مسلمانوں کے گلے سے اتارنا چاہتے ہیں اس کا پہلا اور فوری اثر تو یہ ہو گا کہ مسلمانوں کو صحابہ کرام سے لیکر آج تک کے نہ مفسرین کرام پر اعتماد رہے گا نہ محدثین حضرات کسی شمار میں ہوں گے اور ائمہ مجتہدین و علماء امت و مشائخ ملّت میں سے کوئی بھی شکوک و اعتراضات کے تیروں سے نہیں بچ سکے گا اور نتیجہ یہ ہو گا کہ آج تک کی کتب تفاسیر و احادیث اور کتب فتاویٰ سب کی سب ناقابلِ اعتبار قرار پا جائیں گی۔ یعنی مودودی تفسیر، مودودی حدیث، مودودی فقہ، مودودی فتح رائج الوقت ہو۔ باقی سب کو دریائے شکوک و بحر اعتراضات میں غرق

کردیا جائے۔ نعوذ باللہ من ذالک۔"

مولانا سید عطاء اللہ شاہ بخاریؒ، مولانا محمد علی صاحب جالندھری ۳ ربیع الثانی ۱۳۷۱ھ

"مولانا ابوالاعلیٰ صاحب مودودی کی کتب کے مندرجہ بالا حوالجات سے فی الواقع ایسے نتائج نکلتے ہیں جن سے اسلام کی بنیاد متزلزل ہوجاتی ہے۔ فقط واللہ تعالیٰ اعلم۔"

مولانا لال حسین اختر (رکن مجلس شوریٰ مجلس مرکزیہ تحفظ ختم نبوت ملتان) ۸ ذیقعد ۱۳۷۴ھ مطابق ۲۹ جون ۱۹۵۵ء

"قارئین کرام اس رسالے کے مطالعے سے یہ حقیقت منکشف ہوجائے گی کہ مودودی صاحب اسلامی عقائد کو بدلنے کی کوشش میں منہمک ہیں۔ انھوں نے امریکن اور یورپین طرز پر ایک نئے مذہب کی بنیاد رکھی ہے۔ پونے چودہ سو سال کے محمدیؐ اسلام اور مودودی صاحب کے امریکی طرز کے ماڈرن اسلام میں بعد المشرقین ہے جس طرح رات اور دن آن واحد میں جمع نہیں ہوسکتے۔ مودودی صاحب نے اسلام کے نام پر ایک نئے گمراہ فرقے کی بنیاد رکھی ہے۔"

مولانا انیس الرحمٰن صاحب خطیب مسجد مدرسے والی لائل پور

"سید دوعالم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جس دعوت کو لے کر آئے تھے مودودی کے نئے مذہب فکر کو اس سے دُور کا بھی تعلق نہیں ہے۔ مودودی پارٹی اسلام اور اکابرِ اسلام حتیٰ کہ خدا اور رسولؐ کی ذات پر بے لاگ اور بے باک تبصرہ کرنے والی جماعت ہے جو اسلام اور ملتِ اسلامیہ کو بدنام کرکے ایک نئے قسم کے مذہبی اقتدار اور مذہبی اقدار کی بنیاد رکھنا چاہتی ہے۔"

(۱) مولانا عبداللہ صاحب، مفتی و مدرس خیر المدارس ملتان (۲) مولانا عبدالحق صاحب مہتمم دارالعلوم حقانیہ۔ اکوڑہ خٹک (۳) مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مہتمم مدرسہ قاسم العلوم ملتان

واقعی مولانا مودودی صاحب نے ایسی پوزیشن اختیار کرلی ہے کہ وہ ایک جدید فرقے کے

بانی اور مبئیٔ اسلام کے داعی ظاہر ہوتے ہیں۔ چنانچہ انھوں نے اپنے اس مقام کو خود تسلیم فرمایا ہے۔ اخبار تسنیم جلد ۸ شمارہ ۱۱۷۔ ۲۰ رجون ۱۹۵۵ء "اس کے علاوہ اس جماعت نے دو متحارب نظریوں کے درمیان صحیح اسلام کو قابلِ عمل صورت میں پیش کر کے وہ راہِ اعتدال فراہم کی ہے جس میں جمع ہو کر نظریات کا تصادم ختم ہو سکتا ہے۔"

مولانا مودودی نے کہا ہے کہ "ہم خالص اسلام پیش کرتے ہیں مگر قدامت پسند گروہ کی طرح نہیں۔ ہم لبرلزم (آزادیٔ افکار) کے قائل ہیں مگر جدت پسند گروہ کی طرح نہیں۔" اس تحریر سے صاف واضح ہوتا ہے کہ ساڑھے تیرہ سو برس کا اسلام (ما انا علیہ واصحابی) کو چھوڑ کر وہ ایک جدید اسلام امت کے سامنے پیش کرنا چاہتے ہیں۔ ان کی نظر میں یہ صحیح اسلام ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ گمراہی ہے۔"

مولانا محمد صادق صاحب مرحوم، صدر جمعیۃ العلماء صوبہ سندھ ۲۸ ذوالحج ۱۳۷۱ھ ۱۹ ستمبر ۱۹۵۲ء

مودودی صاحب کی تصنیفات کے اقتباسات دیکھنے سے معلوم ہوا کہ ان کے خیالات اسلام کے مقتدایان اور انبیاء کرام کی شان میں گستاخیاں کرنے سے مملو ہیں۔ ان کے ضال اور مضل ہونے میں کوئی شک نہیں...... حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اصلی دجال سے پہلے تیس دجال پیدا ہوں گے جو اس دجال اصلی کا راستہ صاف کریں گے۔ میری سمجھ میں ان تیس دجالوں میں ایک مودودی ہیں۔"

مولانا حسین احمد مدنی صاحب مرحوم کے رسالے "عقائد کی حقیقت اور مودودی دستور" میں۔ مودودی عقائد کے بارے میں تقریباً اسی قسم کا استدلال واستنباط کیا گیا ہے جو مولانا احمد علی صاحب اور اُن کے مؤیدین کی تحریروں کا باعث ہوا۔ اور "یہ ثابت کیا گیا کہ مودودی صاحب سے اہل سنت والجماعت کے اختلافات فروعی نہیں بلکہ اصولی ہیں۔"

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ ہم عالمِ دین نہیں ہیں اور اکابر علماء کی آراء اور فتویٰ کے بارے میں اظہارِ

خیال کرنا اپنا منصب نہیں سمجھتے کسی کی طرف کسی طرح کے سوءِ ظن میں مبتلا ہوئے بغیر ہم نے محض یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ مودودیت لازماً اسلامیت کا نام نہیں ہے۔ نہ اُسے اسلام کے مترادف سمجھا جا سکتا ہے۔ اپنی اصل میں مودودی جماعت ایک خالصتاً سیاسی جماعت ہے جس کا مقصد دیگر سیاسی جماعتوں کی طرح اور ان کے ساتھ سیاست کے میدان میں مسابقت اور مقابلہ کرکے ایوانِ حکومت پر قبضہ کرنا ہے۔ اس طرح کا عمل اور کردار فی النفسہٖ کوئی مذموم بات نہیں ہے۔ ہر شخص کو حق حاصل ہے کہ وہ اپنی سیاسی پارٹی بنائے اور حاکمیت کے لیے مقابلے میں حصہ لے۔ علماء کرام جس بات پر اعتراض کر رہے ہیں وہ یہ نہیں ہے۔ وہ تو اس بات کی طرف مسلمانوں کی توجہ مبذول کروا رہے ہیں کہ مودودی صاحب نے جو جماعت حاکمیت کے لیے مقابلے میں حصہ لینے کی خاطر بنائی ہے اُس کے عقائد جمہورِ علماء کے عقائدِ اسلامیہ کے صریحاً مخالف ہیں اور اس اعتبار سے اہلِ سنّت والجماعت کو جو پاکستان کے مسلمانوں کی اکثریت ہیں، ان عقائد سے پرہیز کرنا چاہیے جو مودودی صاحب نے اسلام کے نام پر اختراع کیے ہیں، اس لحاظ سے مودودی صاحب کے عقائد کی حیثیت اسلام میں ایک نئے فرقے کے عقائد کی بنتی ہے۔ جیسا کہ ایک صاحب نے فرمایا ہے۔ "محمدی اسلام اور مودودی صاحب کے امریکی طرز کے ماڈرن اسلام میں بعد المشرقین ہے۔"

مودودی صاحب اور ان کی جماعت کا دعویٰ ہے کہ ان کے عقائد عین اسلام ہیں۔ علماء کرام نے اُن کے عقائد کا جائزہ لے کر بتایا ہے کہ مودودی صاحب کے عقائد اسلام کے مروجہ بنیادی عقائد کے ماخذوں، یعنی قرآنِ حکیم اور سنّتِ رسول ؐ سے ٹکراتے اور ان کی نفی کرتے ہیں۔ علماء کی ان آراء کی روشنی میں، اور اس بیّن حقیقت کے پیشِ نظر کہ مودودی جماعت ایک سیاسی جماعت ہے کسی عامی کی طرف سے اس جماعت کے مذہبِ فکر، اس کے پروگرام اور طریقِ کار پر نقد و نظر کرنا اسلام پر جرح کرنے کے مترادف نہیں ہو سکتا۔

ہماری رائے یہ ہے کہ مودودی صاحب نے اپنی جماعت کا نام جماعت اسلامی اس وجہ سے رکھا ہے کہ وہ ایک طرف تو عامۃ المسلمین کو اپنی طرف مائل کرنے کے لیے تقدیس کے اس شدید

جذبے کو جوان کے دل میں اسلام کے لیے موجزن رہتا ہے ایک خالصتاً سیاسی مقصد کے لیے استعمال کریں اور دوسری طرف اپنی سیاست اور سیاسی پارٹی کے حریفوں پر یہ جھوٹا الزام دھر سکیں کہ یہ لوگ اسلام کے خلاف ہیں یعنی جو ہمارے خلاف ہے وہ صرف ہمارے خلاف ہی نہیں بلکہ اسلام کے بھی خلاف ہے۔ جس منطق سے وہ کام لے رہے ہیں اس کے صغریٰ کبریٰ کی حقیقت یہ ہے:

جماعت اسلامی ملک میں اسلام قائم کرنا چاہتی ہے۔
بعض سیاسی پارٹیاں جماعت اسلامی کے خلاف ہیں۔
جماعت اسلامی کی مخالف پارٹیاں اسلام کے خلاف ہیں۔

علماء کرام کی آراء کو درج کرنے سے ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ جس بنیاد یعنی مفروضے پر مودودی جماعت اپنا کاروبار چلاتی ہے اُس کا محاکمہ ان لوگوں کی خدمت میں پیش کیا جائے جو اس پر حکم لگانے کے اہل ہیں۔ اُن کی متفقہ رائے یہ معلوم ہوتی ہے کہ مودودی جماعت جو کچھ ملک میں قائم کرنا چاہتی ہے وہ اسلام نہیں ہے بلکہ کوئی اور چیز ہے۔ بلکہ رئیس الاحرار مولانا سید عطاء اللہ شاہ بخاری مرحوم و مغفور کے بقول، مودودی صاحب کی تصنیفات سے ایسے نتائج نکلتے ہیں جن سے اسلام کی بنیاد متزلزل ہو جاتی ہے۔"

اسلام کی بنیاد قرآنِ حکیم اور حدیث نبویؐ ہے اور جن ذریعوں سے چودہ صدیوں میں یہ امانت ہم تک پہنچی ہے ان میں صحابۂ کرام، خلفائے راشدین اور ائمۂ مجتہدین و علماء اُمّت و مشائخ ملّت شامل ہیں۔ مودودی صاحب کے قول کے مطابق قرآن کے احکام کی تفاسیر جو پچھلے لگ بھگ تیرہ سو سال میں مرتب ہوئیں اور قرآن و سنت کے احکام پر فقہ کے جو نظام اس عرصے میں ظہور میں آئے، ان پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ ایسے لوگوں پر، اور اس سے مراد مودودی صاحب خود اور ان کے مقلدین ہیں، بھروسا کیا جا سکتا ہے "جو قرآن اور سنّت کے مغز کو پا چکے ہوں۔" جناب محمد منظور حسین قاسمی صاحب کے بقول "اس کا پہلا اور فوری اثر تو

یہ ہوگا کہ مسلمانوں کو صحابۂ کرام سے لے کر آج تک کے نہ مفسرین کرام پر اعتماد رہے گا، نہ محدثین حضرات کسی شمار میں ہوں گے اور ائمۂ مجتہدین و علماء امّت و مشائخ ملّت میں سے کوئی بھی شکوک و اعتراضات کے تیروں سے نہیں بچ سکے گا۔ اور نتیجہ یہ ہوگا کہ آج تک کی کتب تفاسیر و احادیث اور کتب فتاویٰ سب کی سب ناقابلِ اعتبار پا جائیں گی، یعنی صرف مودودی تفسیر، مودودی حدیث، مودودی فقہ، مودودی فتح رائج الوقت ہو۔ باقی سب کو دریائے شکوک و بحرِ اعتراضات میں غرق کر دیا جائے۔"

اپنے اس نئے مذہب فکر کو جسے مودودی صاحب اور ان کی سیاسی جماعت لوگوں کے سامنے "اسلام" کے نام پر پیش کرتی ہے، انھوں نے لاتعداد کثیر الاشاعت مطبوعات کی صورت میں عوام کے سامنے نشر کیا ہے۔

علماء کی طرف سے جس خطرے کا اظہار اُوپر کے اقتباسات میں کیا گیا ہے اس کی تائید مودودی صاحب کی بہت سی کتابوں سے ہوتی ہے۔ خصوصاً دو کتابیں ایسی ہیں جن میں صحابۂ کرام اور ائمہ مجتہدین کے مسلک سے آزادی کا طریق پورے زور شور سے اپنایا گیا ہے اور اپنی مخصوص "تحقیق" کو ایک "تجدید کامل" کا مرتبہ دیا گیا ہے۔ یہ دو کتابیں ہیں "تجدید و احیائے دین" اور "خلافت و ملوکیت"۔ ان پر تبصرہ کرنے کا یہاں موقع نہیں ہے۔ لیکن اتنی گذارش ہے کہ ثقہ علماء نے پہلی کتاب کی طرح دوسری کتاب پر بھی اسی طرح کا محاکمہ کیا ہے، جس کی چند جھلکیاں اوپر درج کی گئی ہیں۔

موخر الذکر کتاب "خلافت و ملوکیت" میں مودودی صاحب نے خلفائے راشدین میں سے ایک پر اس قسم کے اعتراضات کیے ہیں کہ ان کی روشنی میں ان صاحب رضؓ کو خلیفۂ راشد سمجھنا اور ماننا ناممکن ہو جاتا ہے۔ ایک عظیم صحابی اور خلیفۂ راشد کے متعلق اس قسم کا سوء ظن رکھنا اور اس کو عامۃ المسلمین میں پھیلانا کسی طرح سے اسلام کی خدمت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ زیادہ سے زیادہ یہی کہا جا سکتا ہے کہ مودودی صاحب تحقیق کے پردے میں مسلمانوں کو ایک دوسرے کے خلاف لڑانے کی کوشش اسی انداز میں کر رہے ہیں جیسے کبھی عبداللہ بن سبا اور اس کے ساتھیوں نے کی تھی۔

مودودی صاحب نے صرف حدیث نبویؐ اور آثار صحابہ کو تشکیک اور سُوء ظن کا ہدف نہیں بنایا، بلکہ "تجدید و احیائے دین" نامی کتاب میں ان عظیم انسانوں کے اعمال و کردار پر حملے کیے ہیں جن کے ذریعے سے ان چودہ صدیوں میں دین اسلام اطرافِ عالم میں پھیلا اور قائم رہا۔

اس کتاب میں حضرت عمر بن عبدالعزیز سے لے کر حضرت شاہ ولی اللہ تک سارے مجددین کو اپنے منصب اور مقام میں ناکامیاب بتایا گیا ہے۔ "مجدد کامل" کی ایک خودساختہ تعریف مرتب فرما کر ظاہر کیا ہے کہ ابھی تک کوئی صاحب اس مرتبے کے حامل تاریخ اسلام میں پیدا نہیں ہوئے۔ ساتھ ہی ساتھ یہ اشارہ بھی کر دیا ہے کہ موجودہ زمانے میں "مجددِ کامل" پیدا ہو گا۔ اس کی جو نشانیاں مودودی صاحب نے پیش کی ہیں وہ سب ایسی ہیں جن کا اطلاق اُن کے مریدوں کی طرف سے خود مودودی صاحب پر کیا جاتا ہے۔ فرماتے ہیں:

"تاریخ پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اب تک کوئی مجدد کامل پیدا نہیں ہوا ہے۔ قریب تھا کہ عمر بن عبدالعزیز اس منصب پر فائز ہو جاتے مگر وہ کامیاب نہ ہو سکے۔ ان کے بعد جتنے مجدد بھی پیدا ہوئے ان میں سے ہر ایک نے کسی خاص شعبے یا چند شعبوں ہی میں کام کیا۔ مجدد کامل کا مقام ابھی تک خالی ہے۔ مگر عقل چاہتی ہے، فطرت مطالبہ کرتی ہے اور دنیا کے حالات کی رفتار متقاضی ہے کہ ایسا "لیڈر" پیدا ہو، خواہ اس دور میں پیدا ہو یا زمانے کی ہزار گردشوں کے بعد پیدا ہو۔ اسی کا نام امام المہدی ہو گا، جس کے بارے میں صاف پیش گوئیاں نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کلام میں موجود ہیں۔" (تجدید و احیائے دین، صفحہ ۴۹)

امام مہدی کی اپنے زمانے میں بشارت دینے کے بعد مودودی صاحب اس کی نشانیاں بیان کرتے ہیں: "آنے والا اپنے زمانے میں بالکل جدید ترین طرز کا لیڈر ہو گا۔ وقت کے تمام علومِ جدیدہ پر اس کو مجتہدانہ بصیرت حاصل ہو گی۔ زندگی کے تمام مسائل مہمہ کو وہ خوب سمجھتا ہو گا۔ عقلی و ذہنی ریاست، سیاسی تدبر اور جنگی مہارت کے اعتبار سے وہ تمام دنیا پر اپنا سکہ جما دے گا اور اپنے عہد کے تمام جدیدوں سے بڑھ کر جدید ثابت ہو گا...... شاید اسے خود بھی اپنے مہدی موعود

ہونے کی خبر نہ ہوگی اور اس کی موت کے بعد اس کے کارناموں سے دنیا کو معلوم ہوگا کہ یہی تھا وہ خلافت کو منہاج النبوت پر قائم کرنے والا جس کی آمد کا مژدہ سنایا گیا تھا۔" (صفحہ ۵۲-۵۳)

مودودی صاحب کی طرف سے مہدی موعود کی اس بشارت کا ایک دلچسپ پہلو وہ ہے جو سطور بالا میں ظاہر ہوتا ہے۔ یعنی اُس کو اپنے مہدی موعود ہونے کی خبر نہ ہوگی۔"

غالباً اس انکسار کی وجہ یہ ہے کہ مودودی صاحب ہمارے زمانے کے مہدی موعود ہونے کے دعویدار چند دیگر اصحاب کا حشر دیکھ کر از خود دعوئ مہدیت نہیں کرنا چاہتے تھے۔ بہرحال "پیراں نمی پرند مریداں ہمے پرانند" کے مصداق جناب اسعد گیلانی، جناب نعیم صدیقی اور جناب مصباح الاسلام فاروقی نے یہ کام اپنے ذمے لیا ہے کہ جو نشانیاں مہدی موعود کی جناب مودودی نے اپنی بشارت کے سلسلے میں پیش کی ہیں، ان کا انطباق مودودی صاحب کی شخصیت پر کرکے دنیا پر ثابت کردیں کہ "یہی تھا وہ خلافت کو منہاج النبوت پر قائم کرنے والا جس کی آمد کا مژدہ سنایا گیا تھا۔" ان تینوں اصحاب کی کتابیں — "مولانا مودودی سے ملیے"، "مولانا مودودی ایک تعارف" اور "انٹروڈیوسنگ مودودی" (بزبان انگریزی)، اس بات کا بیّن ثبوت ہیں کہ مودودی صاحب لاکھ انکسار برتیں اور زبان سے "نہ، نہ" کرتے رہیں، ان کے مریداُن کو انھی کی پیش کی ہوئی "مجدد کامل" اور "مہدی موعود" کی تعریف کے مطابق اس مقام جلیلہ پر فائز کرکے رہیں گے۔

مودودی صاحب کی "تحقیق" کے مطابق اسلامی نظام حکومت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے پہلے دو خلفاء راشدین کے زمانے میں پوری طرح قائم رہا۔ "آپ کے بعد ابوبکر صدیق اور عمر فاروق رضی اللہ عنہما، دو ایسے کامل لیڈر اسلام کو میسّر آئے، جنھوں نے اسی جامعیت کے ساتھ آپ کے کام کو جاری رکھا۔ پھر زمام قیادت حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف منتقل ہوئی اور ابتداءً چند سال تک وہ پورا نقشہ بدستور جما رہا جو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے قائم کیا تھا۔" (ص ۳۵)

اس کے بعد مودودی صاحب کی نظر میں اسلام کے سیاسی اقتدار پر جاہلیت کا حملہ ہوتا ہے اور حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ اس گلے کے لیے (نعوذ باللہ) اہل ثابت نہیں ہوتے۔ فرماتے

ہیں"۔ مگر ایک طرف حکومت اسلامی کی تیز رفتار وسعت کی وجہ سے کام روز بروز سخت ہوتا جارہا تھا اور دوسری طرف حضرت عثمانؓ جن پر اس کارِ عظیم کا بار رکھا گیا تھا، اُن تمام خصوصیات کے حامل نہ تھے جو اُن کے جلیل القدر پیش روؤں کو عطا ہوئی تھیں۔ اس لیے ان کے زمانۂ خلافت میں جاہلیت کو اسلامی نظامِ اجتماعی کے اندر گھس آنے کا موقع مل گیا۔ حضرت عثمان نے اپنا سر دے کر اس خطرے کا راستہ روکنے کی کوشش کی، مگر وہ نہ رُکا۔ اس کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ آگے بڑھے اور انھوں نے اسلام کے سیاسی اقتدار کو جاہلیت کے تسلط سے بچانے کی انتہائی کوشش کی مگر ان کی جان کی قربانی بھی اس انقلابِ معکوس کو نہ روک سکی۔ آخر کار خلافت علیٰ منہاج النبوۃ کا دور ختم ہوگیا۔ ملکِ عضوض نے اس کی جگہ لے لی اور اس طرح حکومت کی اساس اسلام کے بجائے پھر جاہلیت پر قائم ہوگئی۔" (صفحہ ۲۶)

اس وقت سے لے کر آج تک سوائے حضرت عمر بن عبدالعزیز کے ۲½ سالہ عہد خلافت کے مودودی صاحب کی نظر میں اسلامی تواریخ، اسلامی تواریخ نہیں بلکہ عہد جاہلیت کے انقلابِ معکوس کی تواریخ ہے۔ کئی مجدد پیدا ہوئے لیکن وہ اس انقلابِ معکوس کو شکست دے کر اسلامی نظام کو پھر سے قائم نہ کر سکے۔ کارِ تجدید کی تصریح فرماتے ہوئے مودودی صاحب اس کی بنیادی شرط "احیائے نظامِ اسلامی" تجویز کرتے ہیں"۔ یعنی جاہلیت کے ہاتھ سے اقتدار کی کنجیاں چھین لینا اور از سرِ نو حکومت کو عملاً اس نظام پر قائم کر دینا جسے صاحبِ شریعت علیہ السلام نے خلافت علیٰ منہاج النبوۃ کے نام سے موسوم کیا ہے۔" (صفحہ ۴۸)

"تجدید و احیائے دین" کے متن کا معتد بہ حصہ "مجدد کامل" کے متعلق نہیں ہے۔ کیونکہ ابھی تک "مجدد کامل" تو پیدا ہی نہیں ہوا۔ بلکہ "جزوی تجدیدوں اور جزوی مجددوں" کے بارے میں ہے جو اب تک پیدا ہو چکے ہیں۔ فرماتے ہیں: "تاریخی ترتیب کو چھوڑ کر مستقبل کے مجدد اعظم کا ذکر میں نے پہلے اس لیے کر دیا کہ لوگ پہلے مجدد کامل کے مرتبہ و مقام سے واقف ہو جائیں تاکہ کمال مطلوب کے مقابلے میں ان کے لیے جزوی تجدیدوں کے مرتبے اور مقام کا اندازہ کرنا آسان ہو جائے۔" صفحہ ۵۵)

عمر ثانیؒ کے بارے میں تو مودودی صاحب کا ارشاد پہلے نقل ہو چکا ہے کہ ان کے مجدد کامل بننے میں ایک آنچ کی کسر رہ گئی تھی۔ اس کے بعد کے مجددین کے سلسلے میں انھوں نے اتنی بھی رعایت نہیں کی۔ بلکہ ان کے "جزوی" کارناموں ہی کا ذکر کرکے بین السطور میں یہ اظہار کرتے ہوئے آگے بڑھ گئے ہیں کہ کام تو اچھا کیا لیکن پورا نہیں کیا کہ "مجدد کامل" کہلاتے۔ امام غزالیؒ کے بارے میں تو انھوں نے صاف صاف کہا ہے کہ "سیاسی انقلاب کے لیے انھوں نے کوئی باقاعدہ تحریک نہیں اٹھائی۔ نہ حکومت کے نظام پر کوئی خفیف سے خفیف اثر ڈال سکے۔" (صفحہ ۷۲) یعنی سیاست کے میدان میں آنے اور "اقتدار کی کنجیاں چھین لینے" کا فریضہ ان سے سرانجام نہ پا سکا کہ اس کے بغیر "مجدد کامل" کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ امام غزالی کے متعلق تنقید فرماتے ہوئے مودودی صاحب کہتے ہیں۔ "امام غزالی کے تجدیدی کام میں علمی و فکری حیثیت سے چند نقائص بھی تھے اور وہ تین عنوانات پر تقسیم کیے جا سکتے ہیں۔ ایک قسم ان نقائص کی جو حدیث کے علم میں کمزور ہونے کی وجہ سے ان کے کام میں پیدا ہوئے۔ دوسری قسم ان نقائص کی جو ان کے ذہن پر عقلیات کے غلبے کی وجہ سے تھے اور تیسری قسم ان نقائص کی جو تصوف کی طرف ضرورت سے زیادہ مائل ہونے کی وجہ سے تھے۔" (صفحہ ۷۳) باقی اللہ اللہ خیر صلا۔

امام ابن تیمیہؒ کی تجدید بھی جزوی ہے۔ کیونکہ "تاہم یہ واقعہ ہے کہ کوئی ایسی سیاسی تحریک نہ اٹھا سکے جس سے نظام حکومت میں انقلاب برپا ہوتا اور اقتدار کی کنجیاں جاہلیت کے قبضے سے نکل کر اسلام کے ہاتھ میں آجاتیں۔" (صفحہ ۷۹، ۸۰)

ائمۂ متاخرین میں سے مودودی صاحب نے حضرت مجدد الف ثانیؒ، حضرت شاہ ولی اللہؒ، حضرت سید احمد شہیدؒ اور شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کا ذکر کیا ہے۔ لیکن ان کے تجدد کو محض "جزوی" نہیں بلکہ ناقص قرار دینے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔

ان بزرگوں پر سب سے بڑا الزام یہ لگایا کہ "انھوں نے تصوف کے بارے میں مسلمانوں کی بیماری کا پورا پورا اندازہ نہیں کیا اور دانستہ ان کو پھر وہی غذا دے دی جس سے مکمل پرہیز کرانے

کی ضرورت تھی۔" (صفحہ ۱۱۹)

حاصل کلام کے طور پر مودودی صاحب نے مندرجہ ذیل نتائج اخذ کیے ہیں:۔

(۱) "تجدید دین کے لیے صرف علوم دینیہ کا احیاء اور اتباعِ شریعت کی روح کو تازہ کر دینا ہی کافی نہیں بلکہ ایک جامع اور ہمہ گیر اسلامی تحریک کی ضرورت ہے۔"

(۲) "اب تجدید کا کام نئی اجتہادی قوت کا طالب ہے۔ محض وہ اجتہادی بصیرت جو شاہ ولی اللہ صاحبؒ یا ان سے پہلے کے مجتہدین اور مجددین کے کارناموں میں پائی جاتی ہے اس وقت کے کام سے عہدہ برآ ہونے کے لیے کافی نہیں...... ایسی مستقل قوتِ اجتہادیہ درکار ہے جو مجتہدین سلف میں سے کسی ایک کے علوم اور منہاج کی پابند نہ ہو۔ اگرچہ استفادہ ہر ایک سے کرے اور پرہیز کسی سے بھی نہ کرے۔" (صفحہ: ۱۲۹-۱۳۰)

دراصل مودودی صاحب کے "تجدد" اور "مجدد کامل" کے نظریے کا مرکزی نقطہ وہ ہے جسے انھوں نے "اقتدار کی کنجیوں" پر قبضہ کرنے سے تعبیر کیا ہے۔ اس میں مجتہدین سلف کے کام سے محض استفادہ کی گنجائش ہے۔ ان کے اتباع کی ضرورت نہیں ہے۔ مودودی صاحب کا رسالہ دراصل تجدد اور احیاء کی تاریخ بتانے کے لیے نہیں لکھا گیا۔ بلکہ یہ ثابت کرنے کے لیے لکھا گیا ہے کہ آج تک کے ائمہ مجتہدین کی پیروی مسلمانوں پر نہ لازمی ہے اور نہ مفید۔ قرآن و سنت کی ایک نئی تعبیر کی ضرورت ہے اور اس نئی تعبیر کو ایک سیاسی تحریک کی صورت میں مسلمانوں پر نافذ کرنے کی ضرورت ہے۔ آج تک کے مجتہدین کامل مجدد نہ تھے بلکہ محض "جزوی مجدد" تھے۔ اور ان کے کام میں ایسے نقائص موجود ہیں جن کی وجہ سے ان کا اتباع کم از کم احیائے اسلام کے کام کے لیے کچھ زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔

مودودی صاحب کہتے ہیں کہ اس سارے تجدد کے سلسلے کو چھوڑ کر ہمیں اپنے سیاسی کام کے لیے محض کتاب اللہ اور سنت رسول ہی کو ماخذ بنانا چاہیے۔ "لہٰذا کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ہی وہ تنہا ماخذ ہے جس سے اس دور میں تجدید ملت کا کام کرنے کے لیے رہنمائی حاصل کی جا سکتی ہے۔" (صفحہ ۱۲۹)

اوپر بیان ہوچکا ہے کہ مودودی صاحب کی نظر میں "تفسیر و حدیث کے پرانے ذخیرے قرآن اور سنّتِ رسول ؐ کی تعلیم کے لیے معتبر نہیں ہیں۔

اب اگر حدیث، جیسے کہ وہ محدثوں کی تحقیق و تعبیر کے مطابق ہم تک پہنچی ہے، ناقابلِ اعتبار ہے اور اس کے متعلق "محض گمانِ صحت" ہی کیا جا سکتا ہے۔ "علم الیقین" نہیں اور تمام مجددین بھی "کامل" نہ تھے بلکہ جزوی تھے اور ان کے علوم اور منہاج کی پابندی مسلمانوں پر لازم نہیں تو اس میں تعجب کی بات کون سی ہے کہ علمائے دین نے مودودی صاحب پر دین میں تحریف کا الزام لگایا ہے۔ جناب محمد منظور حسین قاسمی صاحب نے مودودی صاحب کی تحریروں سے جو نتیجہ نکالا ہے، وہ بالکل درست ہے کہ مودودی صاحب چاہتے ہیں کہ "صرف مودودی تفسیر، مودودی حدیث، مودودی فقہ اور مودودی فتح رائج الوقت ہو"۔

مودودی صاحب کے ارشادات سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ اسلام کا جو تصور ہمارے ذہن میں اب تک قائم ہے اور جس کے بارے میں ہم نے خلفائے راشدین اور ائمۂ مجتہدین کے افعال و اقوال سے روشنی حاصل کی ہے اور جو قرآن و حدیث کے مدوّن اور مفسّر کی حیثیت سے ہمارے لیے سب سے بڑھ کر واجب التعظیم ہیں اس اسلام کو ترک کر دینا چاہیے اور مودودی صاحب کے نئے مذہبِ فکر کا اتباع کرنے پر تیار ہو جانا چاہیے۔ اس نئے مذہبِ فکر کا اعلان بھی اسی کتاب میں ملتا ہے جس میں خلفائے راشدین اور ائمۂ مجتہدین کے کام کو ناقص اور جزوی بتایا گیا ہے۔ مودودی صاحب فرماتے ہیں:

"انقلابی لیڈر کو دنیا میں جس طرح شدید جد وجہد اور کشمکش کے مرحلوں سے گزرنا پڑتا ہے انہی مرحلوں سے مہدی کو بھی گزرنا ہوگا۔ وہ خالص اسلام کی بنیادوں پر ایک نیا مذہب پیدا کرے گا، ذہنیتوں کو بدلے گا۔ ایک زبردست تحریک اٹھائے گا جو بیک وقت تہذیبی بھی ہوگی اور سیاسی بھی۔ جاہلیت اپنی تمام طاقتوں کے ساتھ اس کو کچلنے کی کوشش کرے گی۔ مگر بالآخر وہ جاہلی اقتدار کو الٹ کر پھینک دے گا اور ایک ایسا

زبردست اسلامی اسٹیٹ قائم کرے گا جس میں ایک طرف اسلام کی پوری روح کارفرما ہو گی اور دوسری طرف سائنٹیفک ترقی اوج کمال پر پہنچ جائے گی۔" (صفحہ ۵۴)

مودودی صاحب اپنے آپ کو اس "مجددِ کامل" کے روپ میں تصوّر کرتے ہوئے یہ بھی فرماتے ہیں کہ "مجھے اندیشہ ہے کہ اس کی جدّتوں کے خلاف مولوی اور صوفی صاحبان ہی سب سے پہلے شورش برپا کریں گے۔" (صفحہ ۵۳)

یہ حفظِ ماتقدم کی کوشش ہے، کیونکہ مودودی صاحب کو یہ رسالہ لکھتے ہوئے علم تھا کہ جو نیا "اسلام" وہ قوم کے سامنے پیش کرنے چلے ہیں اس کی مخالفت انہی لوگوں کی طرف سے ہو گی جن کی زندگیاں ائمۂ سلف کے اتباع میں چودہ سو سال کے اسلام کی نشر و اشاعت میں گذر رہی ہیں اور کسی قسم کی تحریص ان کو کلمۃ الحق کہنے سے روک نہیں سکے گی۔ اسی لیے انھوں نے مولوی اور صوفی صاحبان کی متوقع "شورش" کا پہلے سے ذکر کر دینا مناسب سمجھا تاکہ اپنے مریدوں کو کہہ سکیں کہ دیکھا، میں نے کہا تھا کہ ایسا ہو گا۔

مودودی صاحب کا "اسلام" ان کے ذاتی عقائد کا مجموعہ ہے وہ اس کو "اصلی اسلام" سمجھتے ہیں۔ لیکن علماء کی نظر میں وہ "امریکی طرز کا ماڈرن اسلام" ہے۔

مودودی صاحب کی انانیت کے متعلق تو بہت سی باتیں کہی گئی ہیں۔ لیکن سب سے زیادہ قرین قیاس وہ بات ہے جو مولانا امین احسن اصلاحی صاحب نے کہی تھی۔ مودودی صاحب اسلام کو محض اپنی ملکیت ہی نہیں سمجھتے بلکہ اپنی شخصیت کا مظہر سمجھتے ہیں۔ اصلاحی صاحب جماعت اسلامی سے رخصت ہوتے وقت فرماتے ہیں:-

"آپ اپنے کو نہ صرف جماعت اسلامی کا قائم مقام سمجھتے ہیں بلکہ خود اسلام کا بھی قائم مقام سمجھنے لگے ہیں۔ آپ کے نزدیک اگر آپ کی کسی حرکت پر کسی کو اعتراض ہو تو وہ جماعت پر اعتراض ہے اور جب یہ جماعت پر اعتراض ہے تو اسلام پر اعتراض ہے۔ اسی طرح آپ اپنا یہ ذہن بنائے بیٹھے ہیں کہ آپ کی ذات اگر کبھی زیر بحث آئی تو اس کے معنی

یہ ہیں کہ اس ملک میں اقامتِ دین کا سارا کام درہم برہم ہو جائے گا اور لادینی طاقتیں غالب ہو جائیں گی۔ میں آپ سے درخواست کرتا ہوں کہ آپ سوچنے کے اس انداز کو بدلیں۔ خدا نے اسلام کو نہ آپ کے ساتھ باندھا ہے نہ جماعت اسلامی کے ساتھ اور نہ کسی اور کے ساتھ۔ اگر آپ اسلام کا کام کرنے اُٹھے ہیں تو خدارا اس کی یہ قیمت نہ مانگیے کہ اگر آپ اسلام پر بھی ہاتھ صاف کرنے لگ جائیں تو بھی لوگ اس کو جانتے کے باوجود چپ رہیں، کیونکہ اس سے اقامت دین کے جہاد کو نقصان پہنچ جائے گا۔"

اس اقتباس میں قابلِ غور فقرہ یہ ہے "اگر آپ اسلام کا کام کرنے اُٹھے ہیں"۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جماعت اسلامی اور مودودی صاحب کے قریب ایک عرصہ گذارنے پر اصلاحی صاحب نے اپنے تجربے سے جو کچھ حاصل کیا۔ اس سے ان جیسے مخلص دینی کارکن کو بھی یہ شبہ گذرا کہ مودودی صاحب شاید اسلام کا نہیں بلکہ کسی اور کا کام کرنے کے لیے اُٹھے ہیں۔

مودودی صاحب کے نام اصلاحی صاحب کے اسی خط میں ایک عبارت ایسی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصلاحی صاحب نے جماعت اسلامی کے طریق کار اور صحیح نصب العین کو پہچان لیا تھا (گو بعد از خرابیٔ بسیار) اصلاحی صاحب فرماتے ہیں:

"مجھے ایسا نظر آتا ہے کہ ہم جو اسلامی جمہوریت و شورائیت کی ایک مثال قائم کرنے کا حوصلہ لے کر اُٹھے تھے اور اس کی پہلی جھلک بھی ہم کو دیکھنی نصیب نہیں ہوئی تھی کہ شاید ہمارے جی اس سے بھر چکے اور ہم اس کی جگہ ایک ایسی فسطائیت کا تجربہ کرنے کا شوق رکھتے ہیں جس کی نظیر کم از کم ماضی و حاضر میں تو کوئی نہ مل سکے۔ جب میں آپ کے اس نوٹس پر غور کرتا ہوں تو دل میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ شاید اسلامی جمہوریت اور شورائیت کی شان میں اپنی تحریروں میں ہم اب تک جو قصیدہ خوانیاں کرتے رہے ہیں وہ محض مشقِ سخن کے طور پر تھیں یا محض اپنے ملک کے اربابِ اقتدار

کو ہدفِ ملامت بنانے کے لیے۔"

مودودی صاحب اور مودودیت کے تازہ ترین کارناموں کی روشنی میں ہم یہ نتیجہ نکالے بغیر نہیں رہ سکتے کہ جس فسطائیت کو اپنے "جدید اسلام" کے پردے میں مودودی صاحب نے اپنی جماعت کے اندر رائج کیا تھا اس کا اظہار اب برملا ہونے لگا ہے۔

بہرحال چاہے ہم مودودی صاحب کو ان کے مریدوں کی طرح مجدّد کامل مانیں یا نہ مانیں اس بیّن حقیقت سے فروگذاشت نہیں کرسکتے کہ مودودی صاحب کا "اسلام" وہ اسلام نہیں جسے ہم صحابہ، ائمۂ مجتہدین اور مشائخ ملّت ــــ امام ابوحنیفہؒ، امام غزالیؒ، امام ابن تیمیہؒ، امام مجدّد الف ثانیؒ اور امام شاہ ولی اللہؒ کی وساطت سے جانتے ہیں، بلکہ ایک نیا "مذہب فکر" ہے جس کا بنیادی مقصد "اقتدار کی کنجیاں" چھین لینا ہے اور انھیں مودودی صاحب کے ہاتھ میں دے دینا ہے۔

مودودی جماعت کی سیاسی اور معاشی قلابازیاں

ایک "حق گو" صاحب نے ہفت روزہ "جہاں نما" کے ایک حالیہ شمارے (مطبوعہ ۱۳ مارچ) میں مودودی صاحب اور مودودی جماعت کے دفاع میں مضمون لکھتے ہوئے اس خاکسار کو چند پند مرحمت فرمائے ہیں۔ میرے دو گذشتہ مضامین کا ذکر کرتے ہوئے انھوں نے ہمیں "خوفِ خدا سے کام لینے" اور "سید مودودی" اور ان کی جماعت "پر ظلم ڈھانے" سے باز رہنے کی تلقین بڑے پُر زور الفاظ میں کی ہے۔

ہم اس پند و نصائح کے دفتر کا کوئی نوٹس نہ لیتے اگر "حق گو" صاحب نے اپنے مضمون کی آخری سطور میں مودودی صاحب اور مودودی جماعت کی خاص روایت کے مطابق ہمیں کچھ دھمکیاں نہ دی ہوتیں۔ یہ صحیح ہے کہ "حق گو" نے مودودی صاحب کی طرح کہیں یہ نہیں کہا کہ "اے میر صاحب! آپ کی زبان گدی سے کھینچ لی جائے گی۔" لیکن اتنی تنبیہ ضرور کی ہے کہ "بے بنیاد باتوں کو سید مودودی سے منسوب کرنے کی روایت اب ختم ہو جانی چاہیے۔ یقین ہو کہ ایسی ہر روایت کو مٹا دیا جائے گا۔ خواہ اس کی زد میں کوئی آتا ہو۔"

ہم نہیں جانتے کہ ان نقاب پوش "حق گو" صاحب کے پردۂ زنگاری میں کون بزرگ جلوہ افروز ہیں۔ وہ کوئی بھی ہوں، ان کی خدمت میں بصد نیاز عرض ہے کہ اس قسم کی گفتگو شرفاء کا دستور نہیں ہے۔ اگر اس ہیچ میرز کو "مٹا دینے" سے یا کم از کم "مٹا دینے" کی دھمکی دینے سے آپ کا یا مودودی صاحب کا کوئی کام نکل سکتا ہو تو بندہ حاضر ہے۔ لیکن محض "مجھے مٹانے" سے یا مٹا دینے سے کی دھمکی دینے سے کیا خلقِ خدا ختم ہو جائے گی؟ اور مودودی جماعت اور مودودی مذہبِ فکر دنیا "مذہبِ فکر" کی ترکیب

مودودی صاحب کی اپنی ہلکی سی جنبشِ قلم کا نتیجہ ہے، میری نہیں، کے متعلق خلقِ خدا پنہاں اور آشکارا پچھلے ۲۵ برس سے جو کچھ کہتی چلی آرہی ہے، کیا وہ سب جھوٹ ثابت ہو جائے گا۔ کیا آپ کے "مٹا دینے" کے اعلان کی زد میں وہ تمام علمائے کرام بھی نہیں آجاتے جن کے مبسوط حوالوں پر میرا وہ مضمون مشتمل تھا جس پر آپ کو اتنا تاؤ آیا ہے۔

اے حق گو صاحب! یقین ہو — اور مکرر یقین ہو — کہ ابھی میں نے مودودیت اور مودودی جماعت کی سیاست کے بارے میں اپنا استدلال پیش نہیں کیا ہے۔ میں نے تو محض یہ کیا ہے کہ غلط بحث سے اپنے آپ کو اور پڑھنے والوں کو بچانے کے لیے یہ کلیہ قائم کرنے کی کوشش کی ہے کہ مودودی جماعت ایک خالصتاً سیاسی جماعت ہے جس کا مقصد دیگر سیاسی جماعتوں کی طرح اور ان کے ساتھ سیاست کے میدان میں مسابقت اور مقابلہ کر کے ایوانِ حکومت پر قبضہ کرنا ہے" اور اس لیے کسی حامی کی طرف سے اس جماعت کے مذہب فکر، اس کے پروگرام اور طریق کار پر نقد و نظر کرنا اسلام پر جرح کرنے کے مترادف نہیں ہو سکتا۔"

اے "حق گو" صاحب! کیا سیاسی جماعتوں اور ملک کی سیاست پر نقد و نظر کا حق "صرف آپ کو حاصل ہے یا صرف مودودی صاحب اور ان کے رفقائے کار کو حاصل ہے؟ کیا مودودی صاحب اور مودودی جماعت پر نقد و نظر خدا اور اس کے رسول پر نقد و نظر ہے؟ میں فقیہہ نہیں کہ آپ کو "فقہی حدود کے اندر" مسلمان تسلیم کرنے یا نہ کرنے کا اعلان کروں جیسا کہ آپ نے اپنے مضمون میں مجھے تسلیم کر کے میری عزت افزائی کی ہے۔ میرا منہ اتنا بڑا نہیں ہے کہ اپنے ہم کلاموں کو مسلمان اور نامسلمان کی ڈگریاں دیتا پھروں جیسا کہ مودودی صاحب اور ان کے رفقاء پچھلے ۲۵ برس سے کرتے آئے ہیں کیا مودودی صاحب کے یہ کہنے سے کہ قائد اعظم اور ان کی کے اکثر و بیشتر اصحاب کو مسلمانی سے دور کا واسطہ بھی نہیں ہے، ان عظیم ہستیوں کی مسلمانی خطرے میں پڑ گئی تھی؟ مسلمان گری اور کافر گری کا یہ دعویٰ آپ کو زیب نہیں دیتا ورنہ جن لوگوں کو "مٹا دینے" کا آپ نے اعلان فرمایا ہے ان میں سے ہر فرد آپ کا دامن گیر ہو گا۔

میں نے اپنی طرف سے گزشتہ مضمون میں کچھ بھی نہیں لکھا تھا اس لیے کہ میں ایک سیدھا سادا صحافی ہوں۔ نہ عالمِ دین ہوں نہ فقیہہ اور دین کے معاملے میں اپنی رائے کو دخل در معقولات سمجھتا ہوں۔ میں نے مودودی صاحب اور مودودی جماعت کے بارے میں بعض ایسے علماء کی آراء محض نقل کر دی تھیں جن کے بارے میں یہ شُبہ نہیں ہو سکتا کہ وہ عام لوگوں کو دھوکا دیں گے۔ ان کے اسم ہائے گرامی میں دوبارہ نقل کرتا ہوں:-

جناب مولانا حسین احمد مدنی صاحب، جناب احمد علی صاحب، جناب محمد منظور حسین قاسمی صاحب، جناب مولانا سید عطاء اللہ شاہ بخاری صاحب، جناب مولانا محمد علی صاحب جالندھری، جناب مولانا لال حسین اختر صاحب، جناب مولانا انیس الرحمٰن صاحب، جناب مولانا عبداللہ صاحب، خیر المدارس ملتان، جناب مولانا عبدالحق صاحب (دار العلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک) جناب مولانا مفتی محمد شفیع صاحب، جناب مولانا محمد صادق صاحب۔

اے "حق گو" صاحب! کیا آپ ان سب حضرات کو "مٹا دیں گے"؟ کیونکہ مودودی صاحب اور مودودی جماعت کے اصل ناقد یہی ہیں۔ میں تو محض ان کی آراء کو نقل کرنے کا گنہگار ہوں، اگر آپ کی دھمکی میں کوئی دم ہے تو پہلے ان حضرات کو "مٹا کر" آیئے۔ میں اس سلسلے میں آپ کی خصوصی توجہ کا بہت ہی حقیر ہدف ہوں۔ ویسے اگر محض ان علماء کی رائے کو نقل کر دینے سے آپ پر میرا "مٹا دینا" واجب ہو گیا ہے تو "سرِ تسلیم خم ہے جو مزاجِ یار میں آئے"۔ میں "مٹا دیے جانے" کے لیے تیار ہوں۔ جب آپ کا جی چاہے آیئے اور مجھے مٹا دیجیے۔

آپ کے نزدیک یہ "امر بھی حیران کن ہے کہ آپ (یعنی ہم) مولانا حسین احمد مدنی کے حوالے دے رہے ہیں۔ کیا آپ کو یاد نہیں رہا کہ آپ لوگ پچھلے بیس برس سے مولانا حسین احمد مدنی اور مولانا ابوالکلام آزاد وغیرہم کو تحریک پاکستان پر گفتگو کرتے ہوئے کیا کیا کہتے رہے ہیں"؟ اے "مردِ حق گو"! اس مارون گھٹنا پھوٹے آنکھ والے استدلال کا یہ کیا مقام تھا۔ میں نے یہ کہاں کہا تھا کہ مولانا حسین احمد مدنی کی سیاست مجھے مرغوب ہے یا نہیں —— بات یہ ہو رہی تھی نے حضرت

حق گو یا کہ علمائے کرام نے مودودی صاحب کے بارے میں کیا کہا ہے، قطع نظر اس کے کہ ان کی اپنی سیاست سے ہم اتفاق کرتے ہیں یا نہیں۔ میں نے جناب مدنی کے ضمن میں یہ نہیں لکھا تھا کہ ان کی سیاست سے مجھے اتفاق ہے۔ میں نے یہ لکھا تھا کہ "سیاسی اختلافات رکھتے ہوئے بھی ان کے ممتاز ترین دینی عالم ہونے کے منصب سے کسی کو اختلاف کی گنجائش نہ ہوگی"۔

بہرحال اگر میں آپ کے طرز استدلال کو اپنا لوں تو آپ کے طعنے کے جواب میں یہ بھی لکھا جا سکتا ہے کہ آج قائد اعظم کے بارے میں عقیدت کا اظہار اپنی تقریر و تحریر میں کرتے ہوئے کیا آپ کو (یعنی مودودی صاحب اور ان کے رفقا کو) یاد نہیں رہا کہ آپ لوگ پچھلے تیس سال سے قائد اعظم اور ان کے مقتدر رفقاء اور اُن کے سیاسی مسلک کے بارے میں تحریک پاکستان پر گفتگو کرتے ہوئے کیا کیا کہتے رہے ہیں اور ان پر کیا کیا ظلم ڈھاتے رہے ہیں؟

تو مجھے بھول گیا ہے تو پتا بتلا دوں
کبھی فتراک میں تیرے کوئی نخچیر بھی تھا

مودودی صاحب کی ایک کتاب ہے جس کا نام ہے "مسلمان اور موجودہ سیاسی کش مکش" اس کے پہلے دو حصوں کو حال ہی میں انھوں نے دوبارہ شائع کیا ہے اور اس کے مضامین کو اس امر کی شہادت کے لیے پیش کیا جا رہا ہے کہ مودودی صاحب تحریک پاکستان کے مخالفین میں نہیں تھے بلکہ انھوں نے تو تحریک پاکستان کی بنیاد رکھی تھی۔ کتاب کے ان پہلے دو حصوں کا مفہوم وہی ہے جسے عرف عام میں دو قومی نظریہ کہا جاتا ہے اور جسے سر سید احمد خاں سے لے کر حالی، اکبر، حسرت موہانی، مولانا محمد علی، علامہ اقبال اور قائد اعظم تک سبھی دہراتے رہے ہیں۔ یعنی یہ کہ مسلمان اور ہندو دو الگ قومیں ہیں۔ اب اگر محض اس ہزار بار دہرائی ہوئی بات کو مودودی صاحب نے "سیاسی کش مکش حصہ اول و دوم" میں پھر دہرایا ہے تو اس سے یہ کیسے ثابت ہوتا ہے کہ وہ تحریک پاکستان کے موجد تھے؟ یا اس کے حامی تھے؟

عجیب بات یہ ہے کہ اس کتاب کا حصہ سوئم آج کل بازار میں نہیں ملتا۔ میرے پاس جو نسخہ

ہے وہ میں نے تین چار سال پہلے خریدا تھا۔ یہ کتاب کا ساتواں ایڈیشن ہے جو ۱۹۵۵ء میں شائع کیا گیا۔ اس کے بعد مودودی جماعت نے غالباً مصلحت کے طور پر اس کا شائع کرنا مناسب نہ سمجھا بہرحال ۱۹۵۵ء کے ایڈیشن میں اس کتاب کی یعنی "مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش حصہ سوم" کی اہمیت پر اصرار کرتے ہوئے مودودی صاحب نے یہ لکھا ہے "خصوصیت کے ساتھ یہ کتاب اس لیے بڑی اہمیت رکھتی ہے کہ یہی دراصل جماعت اسلامی کا سنگِ بنیاد ہے۔" ہے نا عجیب بات کہ جو کتاب ۱۹۵۵ء میں مودودی صاحب کی اپنی جماعت کا سنگِ بنیاد تھی اُسے وہ آج لوگوں کی نظر سے اس قدر محنت سے چھپا کر رکھتے ہیں۔

یہ صحیح ہے کہ ہر عمارت کے سنگِ بنیاد پر امتدادِ زمانہ سے خاک کی تہیں جم جاتی ہیں لیکن ایسا بھی کیا — کہ چودہ ہی سال میں سنگِ بنیاد زیرِ زمین (سیاسی اصطلاح میں انڈر گراؤنڈ) چلا جائے اور کسی مخالف کا سر پھوڑنے کے کام بھی نہ آسکے۔

بھلے وقتوں میں مودودی صاحب اور اُن کے رفقاء اس بات کا بھی اعلان کرنے سے گریز نہیں کرتے تھے کہ "انھوں" نے — اور ان کی "جماعت مصلحین" نے پاکستان کی تحریک میں کوئی حصہ نہیں لیا۔

"خدا کا شکر ہے کہ ہم ان لوگوں میں سے نہیں جو حالات کے بدلتے ہوئے تیور دیکھ کر نہ صرف حال بلکہ ماضی کو بھی تبدیل کر دیتے ہیں۔ ہم اس بات کا کھلے بندوں اعتراف کرتے ہیں کہ تقسیم ملک کی جنگ سے ہم غیر متعلق رہے۔ اس کارکردگی کا سہرا ہم صرف مسلم لیگ کے سر باندھتے ہیں۔ اور اس میدان میں کسی حصے کا اپنے آپ کو دعوے دار نہیں سمجھتے" (ترجمان القرآن نومبر ۱۹۶۳ء اشارات از عبدالحمید صدیقی)

لیکن آج کل یہی حضرات قوم سے یہ منوانے پر تلے ہوئے ہیں کہ اگر پاکستان بنانے کے لیے کسی نے کوئی کام کیا ہے تو وہ مودودی صاحب ہیں یا مودودی جماعت۔ اور اسی لیے شاید وہ "سیاسی کشمکش حصہ سوم" کو دوبارہ چھاپنے سے ڈرتے ہیں۔ کیونکہ اس کتاب — جماعت اسلامی کے اس سنگِ بنیاد — کی ہر سطر میں تحریک پاکستان، اور بانیٔ پاکستان اور اس کے رفقاء کے متعلق طعن و تشنیع کے زہر میں بجھے ہوئے تیروں جیسے اسلوب میں جو مودودی صاحب سے مخصوص

ہے، ایسے شدید حملے کیے گئے ہیں کہ حیرت ہوتی ہے کہ مولانا مودودی قائدِ اعظم کے بنائے ہوئے پاکستان میں کس منہ سے سر چھپانے چلے آئے۔ مختصراً اس کتاب سے ثابت ہوتا ہے کہ مودودی صاحب اور مودودی جماعت محض تقسیم ملک کی جنگ سے غیر متعلق ہی نہیں رہے ہیں، بلکہ اس کے سب سے بڑے مخالف اور دشمن بھی رہے ہیں۔ یہ لیجیے چند "صالح اقوال" مشتے نمونہ از خروارے کہ اُور اسلمان اور موجودہ سیاسی کش مکش حصہ سوئم می گویند نقل کرتا ہوں کہ نقلِ کفر کفر نہ باشد۔ معلوم نہیں اسے حق گو صاحب کہ مودودی صاحب کی طرف سے قائدِ اعظم، تحریک پاکستان، مسلم لیگ اور مسلم لیگ کے عمائدین پر یہ حملے "ظلم" کہلاسکتے ہیں یا نہیں۔

اس نئی تحریک کے دور میں (یعنی مسلم قومیت اور پاکستان کی تحریک کے دور میں) عامۃ المسلمین کی قیادت و رہنمائی ایک ایسے گروہ کے ہاتھ میں چلی گئی جو دین کے علم سے بے بہرہ ہے اور محض قوم پرستانہ جذبے کے تحت اپنی قوم کے دنیوی مفاد کے لیے کام کر رہا ہے۔ دین کا علم رکھنے والا عنصر اس گروہ میں اتنا بھی نہیں جتنا آٹے میں نمک ہوتا ہے۔ اور اس قدرِ قلیل کو بھی کوئی دخل رہنمائی میں نہیں" (صفحہ ۱۳)

افسوس کہ لیگ کے بڑے لیڈروں سے لے کر چھوٹے مقتدیوں تک ایک بھی ایسا نہیں جو اسلامی ذہنیت اور اسلامی طرزِ فکر رکھتا ہو اور معاملات کو اسلامی نقطۂ نظر سے دیکھتا ہو۔ یہ لوگ (یعنی قائدِ اعظم اور ان کے رفقاء) مسلمان کے معنی و مفہوم اور اس کی مخصوص حیثیت کو بالکل نہیں جانتے"۔ (صفحہ ۵۲، ۵۳)

ان کے لیے یہ بالکل کافی ہے کہ ان کی ایک لیگ ہو جس میں وہ سب لوگ ایک پلیٹ فارم پر جمع ہو جائیں جو مسلمان کہلاتے ہیں اور مسلمانوں کے نظامِ معاشرت سے وابستہ ہیں۔ انہی کے گروہ کے کچھ لوگ ان کے قائد ہوں جن کے اشاروں پر یہ حرکت کریں اور ان کی جدوجہد کا مقصود صرف یہ ہو کہ جو کچھ ان کے ہاتھ میں ہے وہ جانے نہ پائے اور جو کچھ مزید ہاتھ آسکتا ہو وہ آجائے۔ (صفحہ ۶۲)

آج مودودی صاحب اور ان کے رفقاء کی نئی صوابدیدان سے یہ کہلواتی ہے کہ پاکستان کی تحریک ان کے خاص "مذہب فکر" کے اصولوں پر ہی چلائی گئی تھی حالانکہ ۱۹۴۱ء میں لکھی گئی یہ کتاب اعلان کرتی ہے کہ تحریکِ پاکستان کا مقصد مسلمانوں کی قومی ریاست کا حصول تھا۔

"خوب جان رکھیے کہ اسلام کو اس قومیّت سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اسلام کو نہ تو کسی نسلی گروہ سے دلچسپی ہے نہ وہ کسی جماعت کی موروثی عادات و رسوم سے لگاؤ رکھتا ہے۔ نہ وہ دنیا کے معاملات کو چند اشخاص یا مجموعۂ اشخاص کی منفعت کی نظر سے دیکھتا ہے۔ نہ وہ اس لیے آیا ہے کہ انسانیت جن گروہوں میں بٹی ہوئی ہے ان کے اندر اپنے نام سے ایک اور گروہ کا اضافہ کر دے۔ نہ وہ انسانی جماعتوں کو جانور بنانا چاہتا ہے کہ ایک دوسرے کے بالمقابل تنازع للبقا کے میدان میں اُتریں اور انتخابِ طبعی کے امتحان میں شریک ہوں۔ یہ سب کچھ غیر اسلامی ہے۔" (صفحہ ۹۴)

یعنی ہندوستان کے مسلمانوں کی قومی تحریک "ایک نسلی گروہ" کی تحریک ہے۔ "ایک جماعت کے موروثی عادات و رسوم" کو قائم رکھنے کی تحریک ہے۔ "دنیا کے معاملات میں چند اشخاص یا مجموعۂ اشخاص کی منفعت کی تحریک ہے۔ انسانیت کے گروہوں میں سے ایک اور گروہ کے اضافے کی تحریک ہے۔ تنازع للبقا کے میدان میں اور انتخابِ طبعی کے امتحان" میں انسانی جماعتوں کو جانور بنانے کی تحریک ہے۔ اس لیے "غیر اسلامی" ہے۔

"اگر آپ محض ایک ایسی قوم ہوں جو اپنے ذاتی مفاد کے لیے جدوجہد کرتی ہو (صفحہ ۱۳، صفحہ ۴۲ اور ۶۴ پر یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ مسلم لیگ کی تحریک ایسی ہی قومی تحریک ہے۔ مصنف مریر) ...... تو اس طرح کی وسعت حاصل کر کے آپ دنیا میں بس ایک اور مفسد قوم کا اضافہ کر دیں گے جو زمین میں کچھ مدت فساد پھیلائے گی اور بالآخر اپنے کیے کی سزا پائے گی۔" (صفحہ ۱۰۱)

صفحہ ۸۰ تک کے مضامین پر (جو ۱۹۳۹ء اور ۱۹۴۰ء میں ترجمان القرآن میں چھپتے رہے تھے

اور جن میں سے مندرجہ بالا اقتباسات لیے گئے تھے) ایک صاحب نے لکھا"۔ایک صاحب نے لکھا ہے کہ اب آپ نے ان دو تحریکوں اور اُن کے لیڈروں پر بھی نکتہ چینی شروع کر دی ہے جو اس انفرادیت (یعنی ہندوستان میں مسلمانوں کی انفرادیت) کے تحفظ ہی کے لیے کوشاں ہیں۔یعنی مسلم لیگ اور خاکسار تحریک۔اب ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ آپ آخر چاہتے کیا ہیں؟.....آپ کی روش سے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی فلاح و بہبود کے لیے جو کوششیں کی جا رہی ہیں ان میں سے کسی کا بھی آپ ساتھ دینا نہیں چاہتے۔" (صفحہ ۸۲،۸۳)

اس سوال کے جواب میں مودودی صاحب فرماتے ہیں:

"اسلام کی رُو سے مسلمانوں کی جمعیت صرف وہ ہو سکتی ہے جو غیر الٰہی حکومت کو مٹا کر الٰہی حکومت کو قائم کرنے اور قانونِ انسانی کی جگہ قانونِ خداوندی کو حکمران کرنے کے لیے جدوجہد کرے۔جو جماعت ایسا نہیں کرتی بلکہ غیر الٰہی نظام کے اندر "مسلمان" نامی ایک قوم کے دُنیوی مفاد کے لیے جدوجہد کرتی ہے (یعنی مسلم لیگ) وہ نہ تو اسلامی جماعت ہے اور نہ اُسے مسلمانوں کی جماعت ہی کہنا درست ہے۔اس طرح مسلمانوں کی تنظیم صرف وہ ہو سکتی ہے جو خالص اسلامی اصول اجتماع پر قائم ہو اور جس کا مقصد اسلامی ہو۔جو تنظیم فاشستی اصولوں پر کی جائے (یعنی خاکسار تحریک) اور جس کا مقصد محض اپنی قوم کا غلبہ اور تمکن ہو اُسے محض اس بناء پر مسلمانوں کی تنظیم نہیں کہا جا سکتا کہ وہ مردم شماری کے مسلمانوں کو منظم کرتی ہے اور ان کے "استخلاص فی الارض" کے لیے کوشاں ہے۔.....وہ لوگ جو سرے سے اسلام کا علم ہی نہ رکھتے ہوں یا ناقص علم کی بنا پر اسلام اور جاہلیت کو خلط ملط کرتے ہوں اور پھر تقوٰی اور دیانت کی کم سے کم ضروری شرائط سے بھی عاری ہوں تو ایسے لوگوں کو محض اس لیے مسلمانوں کی قیادت کا اہل قرار دینا کہ وہ مغربی سیاست کے ماہر یا مغربی طرزِ تنظیم کے استادِ فن ہیں اور اپنی قوم کے عشق میں ڈوبے ہوئے ہیں سراسر اسلام سے جہالت اور غیر اسلامی ذہنیت ہے۔" (صفحہ ۹۳،۹۴)

یہ مودودی صاحب کے اسلوب کا کمال ہے کہ قائداعظم یا علامہ مشرقی اور مسلم لیگ یا خاکسار تحریک کا نام لیے بغیر کس خوبصورتی سے — اور بغیر ابہام کے — ان قائدین اور ان کی تحریکوں کو اسلام باہر کر ڈالا ہے۔

مسلم لیگ کے آئیڈیل اور اس کے موقف کے بارے میں گفتگو فرماتے ہوئے (بغیر نام لیے) مسلمانوں کے قائدین کا ذکرِ خیر یوں فرماتے ہیں :-

"وہاں ساری گفتگو صرف اس حیثیت سے ہوگی کہ مسلمان کے نام سے — جو ایک مجموعہ افراد پایا جاتا ہے اس کو دنیوی نقصانات سے کس طرح بچایا جائے اور دنیوی فوائد سے کس طرح متمتع کیا جائے۔ پھر وہ لوگ جو اس طائفے کے سرِ خیل ہیں (لفظ "طائفہ" میں جو طنز چھپی ہوئی ہے اس پر غور کیجیے۔ جناب "حق گو" صاحب۔ صفدر میر) ان کا حال کیا ہے؟ ان میں سے اکثر کے گھروں میں آپ جائیے تو آپ کو نماز کے وقت کوئی یہ بتانے والا نہ ملے گا کہ سمتِ قبلہ کدھر ہے اور اسباب عیش و عشرت سے بھری ہوئی کوٹھیوں میں سے ایک جانماز بھی فراہم نہ ہو سکے گی۔ سارے لیڈروں کو بٹھا کر اسلام کے بنیادی اور ابتدائی مسائل کے متعلق امتحان لیجیے تو شاید کوئی صاحب دو فی صد سے زیادہ نمبر نہ لے سکیں گے۔ الا ماشاء اللہ۔ (صفحہ ۱۰۳، ۱۰۴)

اس سے مودودی صاحب کیا استخراج فرماتے ہیں؟ وہ نہیں جو وہ اور اُن کے مقلدین آج مسلمانوں کو اپنے خاص "مذہب فکر" کے پراپیگنڈے کے سلسلے میں بتاتے پھرتے ہیں کہ پاکستان اسلام کے نام پر حاصل کیا گیا تھا۔ اس زمانے میں مودودی صاحب کو تحریک پاکستان اور مسلم لیگ میں اسلام کا کوئی شائبہ نظر نہیں آتا تھا۔ جو نظر آتا تھا وہ یہ ہے:

"یہی دورنگی اور گندم نمائی اور جو فروشی ہے (یعنی مسلم لیگ کے قائدین کی) جسے دیکھ کر غیروں کو یہ کہنے کا موقع ملتا ہے کہ اصل سوال محض معاشی و سیاسی ہے اور تہذیب و مذہب کو محض مسلمانوں کے جذبات برانگیختہ کرنے کے لیے بہانہ بنا لیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ

ان حرکات کو دیکھ کر کون سمجھے گا کہ اپنے دین اور کلچر کی حمیت میں واقعی آپ مخلص ہیں۔ زبان سے کہیے کہ دل میں درد ہے مگر ہاتھ سے بار بار پیٹ ہی کو بھینچتے جایئے تو دیکھنے والا یہی خیال کرے گا کہ درد آپ کے پیٹ میں ہے نہ کہ دل میں۔ ایسی ہی باتوں سے ایک قوم کی ہوا اکھڑ جاتی ہے اور دوسری قوموں کے دل میں اس کا رعب اٹھ جاتا ہے۔" (صفحہ ۱۰۴، ۱۰۵)

قطع نظر اس بات کے کہ مسلم لیگ کی تحریک سے قوم کی ہوا اکھڑی یا جمی اور قائداعظم کی قیادت سے دوسری قوموں کے دل سے مسلمان قوم کا رعب اُٹھ گیا یا گہرا ہوگیا، ہم چلتے چلتے یہ بھی پوچھتے چلیں کہ آج جو آپ کو مسلمانوں کی قومی تحریک اور پاکستان تحریک میں معاشی اور سیاسی مسائل کا کوئی سراغ نظر نہیں آتا تو ۱۹۳۹ء، ۱۹۴۰ء بلکہ ۱۹۵۵ء تک آپ یہ راگ کس خوشی میں الاپ رہے تھے کہ "مسلم لیگ کے سامنے اصل سوال محض معاشی و سیاسی ہے۔"

۶۵ء کی جنگ ستمبر کے موقع پر مودودی صاحب دو قوموں کی لڑائی میں ایک قوم کی جدوجہد کے پیچھے خدا کے ہاتھ کو واضح طور پر دیکھ سکتے ہیں لیکن جس وقت اس قوم نے اسی دوسری قوم کے خلاف وہ جدوجہد شروع کی تھی، جس کی ایک کڑی ۶۵ء کی جنگ ہے تو وہ خدا کو اپنی طرح غیر جانبدار پاتے تھے۔

"کسی قوم کو کسی دوسری قوم کے مقابلے میں اگر معاشی یا سیاسی اغراض کے لیے جدوجہد کرنی ہو تو وہ عام قوانین طبعی کے مطابق اپنا جتھا بنائے اور قوت فراہم کرنے کی کوشش کرے۔ اُسے خدا کو بیچ میں لانے کا کیا حق ہے؟ دو قوموں کی خالص نفسانی کشمکش میں آخر خدا کو جانبدار بننے کی کیا حاجت پیش آئی ہے؟"

مودودی صاحب اور ان کے رفقاء آج مسلمانوں کے "سوادِ اعظم" کا بہت ذکر کرتے ہیں اور اسی کی طرف سے مخاطب ہوتے ہیں اور اس "سوادِ اعظم" کا اطلاق جمہور مسلمین کی اکثریت پر کرتے ہیں لیکن حیرت ہے کہ ۱۹۳۹ء میں جب یہی اکثریت قائدِ اعظم کے پیچھے چل رہی تھی تو اس کو یہ مقام دینے کا

تصور بھی انھیں "دھوکا" معلوم ہوتا تھا۔ فرماتے ہیں:

بعض لوگ اس دھوکے میں مبتلا ہیں کہ مسلمانوں کی اکثریت کا نام "سوادِ اعظم" ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تاکید فرمائی ہے کہ سوادِ اعظم کا ساتھ دو۔ لہٰذا مسلمانوں کی اکثریت جس سیاسی پارٹی کی حامی اور جس قیادت کی متبع ہے اس کے ساتھ رہنا ضروری ہے۔ لیکن یہ ارشادِ نبوی کی سراسر غلط تعبیر ہے۔"

اس کے بعد بتایا ہے کہ کس قسم کے مسلمانوں کی اکثریت کا نام سوادِ اعظم ہے۔ پھر فرض کر لیا ہے کہ مسلم لیگ میں شامل مسلمانوں کی اکثریت ان صفات سے عاری ہے۔ لہٰذا:

"جو لوگ ان ضروری صفات سے عاری ہوں اور جن میں کھرے اور کھوٹے کی بالکل ابتدائی پرکھ بھی نہ ہو ان کے "بلڑ" کا نام ہرگز سوادِ اعظم نہیں ہے۔ نہ ان کی جماعت اسلامی مفہوم کے اعتبار سے "جماعت" ہے۔ نہ ان کی امارت اسلامی اصطلاح کی رُو سے "امارت" ہے، نہ ان کی اس امارت کو کسی حیثیت سے بھی سمع وطاعت کا حق پہنچتا ہے محض لفظ "مسلمان" سے دھوکا کھا کر جو لوگ جاہلیت کی پیروی کرنے والوں کی تنظیم کو تنظیم سمجھتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ اس نوعیت کی کوئی تنظیم اسلامی نقطۂ نظر سے مفید ثابت ہوگی ان کی کُند ذہنی ماتم کی مستحق ہے۔" (صفحہ ۱۱۰، ۱۱۱)

اسی "بلڑ" نے اور اسی "جماعت" "امارت" "تنظیم" نے جس کو مودودی صاحب نے نہ "سوادِ اعظم" سمجھا، نہ "جماعت"، نہ "امارت" نہ "تنظیم"۔ اس نے پاکستان بنایا تاکہ مودودی صاحب پاکستان بنانے والوں کی کُند ذہنی پر ماتم کرنے کے لیے، ۱۹۴۷ء میں پٹھانکوٹ سے لاہور تشریف لائیں۔ سو وہ ماتم اب تک جاری ہے۔

آج کل مودودی صاحب ڈکٹیٹر شپ کے مقابلے میں جمہوریت — خالص اور سیدھی سادی پارلیمانی جمہوریت — کے بہت بڑے داعی ہیں۔ لیکن سنیے کہ ہمارے ملک میں برطانیہ کی مطلق العنان بادشاہی کے زمانے میں آپ کیا فرماتے ہیں:-

"ڈکٹیٹر شپ یا مطلق العنان بادشاہی کو مٹا دیا جائے گا تو حاصل کیا ہوگا، یہی نا کہ ایک

انسان یا ایک خاندان خدائی کے مقام سے ہٹ جائے گا اور اس کی جگہ پارلیمنٹ خدا بن جائے گی۔ مگر کیا فی الواقع اس طریقہ سے انسانیت کا مسئلہ حل ہو جاتا ہے؟ کیا ظلم اور بغض اور فساد فی الارض سے وہ ممالک خالی ہیں جن میں پارلیمنٹ کی خدائی ہے؟ ..... امپیریلزم کا خاتمہ ہو جائے گا تو اس کا حاصل کیا ہوگا؟ یہی نا کہ ایک قوم پر سے دوسری قوم کی خدائی مٹ جائے گی۔" (صفحہ ۱۱۴، ۱۱۵)

آج کل مودودی جماعت کے ڈھنڈورچی عوام اور جمہور کی حاکمیت پر بہت زور دیتے ہیں۔ تحریک پاکستان جو جداگانہ مسلمان قومیت اور جمہوریت کے اصولوں پر چلائی گئی تھی، اپنی ابتداء اور عروج کے زمانے میں انہی جمہوریت کے دعویداروں کے نزدیک مغضوب علیہ ٹھہری تھی۔ فرماتے ہیں:

"ایک حقیقی مسلمان ہونے کی حیثیت سے ("حقیقی" کے لفظ پر غور کیجیے) جب میں دنیا پر نگاہ ڈالتا ہوں تو مجھے اس امر پر اظہارِ مسرت کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ ٹرکی پر ترک، ایران پر ایرانی اور افغانستان پر افغانی حکمران ہیں..... مسلمان ہونے کی حیثیت سے میرے لیے اس مسئلے میں بھی کوئی دلچسپی نہیں ہے کہ ہندوستان کے جس حصے میں مسلمان کثیر التعداد ہیں وہاں ان کی حکومت قائم ہو جائے۔ میرے نزدیک جو سوال سب سے اقدم ہے وہ یہ ہے کہ آپ کے اس "پاکستان" میں نظامِ حکومت کی اساس خدا کی حاکمیت پر رکھی جائے گی یا مغربی نظریۂ جمہوریت کے مطابق عوام کی حاکمیت پر؟ اگر پہلی صورت ہے تو یقیناً یہ "پاکستان" ہوگا ورنہ بصورتِ دیگر یہ ویسا ہی "ناپاکستان" ہوگا جیسا ملک کا وہ حصہ ہوگا جہاں آپ کی اسکیم کے مطابق غیر مسلم حکومت کریں گے۔" (صفحہ ۱۲۵، ۱۲۶)

"مسلمان ہونے کی حیثیت سے میرے نزدیک یہ امر بھی کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتا کہ ہندوستان کو انگریزی امپیریلزم سے آزاد کرایا جائے۔ انگریزی حکومت سے نکلنا تو صرف لاالٰہ کا ہم معنی ہوگا۔ فیصلے کا انحصار اس نفی پر نہیں ہے، اس پر ہے کہ اس کے بعد اثبات کن چیزوں کا ہوگا۔ اگر آزادی کی یہ ساری لڑائی اور مجاہدینِ حریت میں سے کون صاحب

یہ جھوٹ بولنے کی ہمت رکھتے ہیں کہ نہیں ہے ـــ کہ امپیریلزم کے الٰہ کو ہٹا کر ڈیموکریسی کے الٰہ کو بُت خانۂ حکومت میں جلوہ افروز کیا جائے تو مسلمان کے نزدیک دراصل اس سے کوئی فرق بھی واقع نہیں ہوتا۔ لات گیا منات آگیا۔ ایک جھوٹے خدا نے دوسرے جھوٹے خدا کی جگہ لے لی۔ باطل کی بندگی جیسی تھی ویسی ہی رہی"۔ (صفحہ ۱۲۷)

مودودی جماعت اور اس کے مستقل فرمانروا نے پچھلے تیس سال میں کئی چولے بدلے ہیں اور کئی قلابازیاں کھائی ہیں۔

۔ آغاز کار میں حب وطن اور حب قوم کو شرک ٹھہرایا۔ لیکن جب ایک آزاد وطن اور آزاد قوم کی جدوجہد میں عوامی تحریک کی فتح ہوئی تو وطن اور قوم کے نام پر اپنا حصہ مانگنے آموجود ہوئے۔

۔ جمہوریت اور جمہور دوستی کو، جو مسلم لیگ کی تحریک پاکستان کی اساس تھی، ربّ ذوالجلال کی حاکمیت کی نفی ٹھہرایا۔ "سیکولر" کا ترجمہ "لادینی" کیا۔ محض "جمہوریت" کو لادینی جمہوریت قرار دے کر عوام کو اس سے متنفر کرنے کی کوشش کی۔ آج اسی "لادینی جمہوریت" کا پرچم بلند کر کے ایک ایسی تحریک میں شمولیت اختیار کی جس میں سلطانی جمہور ہی بنیادی قدر ہے۔

۔ ایک زمانے میں پاکستان کو "ناپاکستان" کا نام دے کر تحریک پاکستان کو کفر کی تحریک قرار دیا تاکہ مسلمان اس میں حصہ نہ لیں۔ آج برسوں بعد یہ دعویٰ ہے کہ پاکستان کے اصل محرک اور موجد تو ہم ہی تھے۔

۔ ایک زمانے میں قائداعظمؒ کو اسلامی ذہنیت سے عاری بتاتے ہیں۔ آج کل ان کے عقیدت مندوں کی صفِ اوّل میں بیٹھنے پر اصرار کرتے ہیں۔

۔ ایک زمانے میں عامۃ المسلمین کو محض نسلی مسلمان بتا کر انھیں ہندوؤں اور سکھوں کی سطح پر رکھتے تھے اور خود کو "اصلی" اور "حقیقی" مسلمان بتلاتے تھے۔ آج انہی مسلمانوں کو قرآن حکیم جلانے کے فرضی سانحہ کی بنیاد پر آپس میں لڑانے کی کوشش کرتے ہیں۔

۔ اپریل ۱۹۴۸ء میں حکومت پاکستان کی افواج میں بھرتی کی مخالفت کی، ایک ایسے نازک وقت

میں جب ہمیں اپنی نئی ریاست کو بچانے کے لیے حربی طاقت کی اشد ضرورت تھی۔ جب اس مذموم رویے پر بعض طعن ہوئی تو اُسے اپنے حکم کی تاویل شروع کر دی۔

— مئی ۱۹۴۸ء میں جہادِ کشمیر میں حصہ لینے کو ناجائز بتایا اور اس کی توجیہہ یہ پیش کی کہ حکومت ہند اور حکومت پاکستان میں معاہدانہ تعلقات قائم تھے۔ اس کے دو مہینے بعد رائے عامہ کی سخت مخالفت کے پیش نظر معاہدانہ تعلقات کے باوجود پاکستان کے لیے جہادِ کشمیر میں جنگی حصہ لینا بالکل جائز ٹھہرا۔

— ۱۹۳۸ء میں مودودی صاحب سیاسی پارٹی بنانے کے عمل کو "جمعیت" کے کمزور کرنے کے مترادف سمجھتے تھے۔ یہ زمانہ مسلم لیگ کے احیاء و ترقی کا زمانہ تھا۔ جب "قائد اعظم" کی مساعی سے مسلمانوں کی جمعیت مضبوط ہو گئی تو مودودی صاحب نے مسلم لیگ اور قائد اعظم اور پاکستان کے خلاف کام کرنے کے لیے اپنی سیاسی پارٹی بنالی۔

— ۱۹۵۰ء - ۱۹۵۱ء میں مودودی صاحب نے انتخابات میں حصہ لینے سے انکار کر دیا کیونکہ ان کی نظر میں "امیدواری" اور انتخابی پراپیگنڈا "غیر اسلامی" حرکات تھیں۔ لیکن اس کے باوجود انھوں نے "مناسب امیدواروں" کو ووٹ دینے اور دلانے کا وعدہ کیا۔ ۱۹۵۸ء میں اپنی سابقہ پالیسی پر خطِ تنسیخ پھیر کر اسی "غیر اسلامی" چیز یعنی امیدواری کو اسلامی بنالیا۔

آج کل مودودی صاحب اور مودودی جماعت اپنے مخالفین پر "تشدد" اور "خونی انقلاب" کے ذریعے حکومت پر قبضہ کرنے کی خواہش کا الزام لگاتے ہیں۔ لیکن اپنی "اسلامی ریاست کی تشکیل" کا طریقہ بتاتے ہوئے وہ ایک عرصے سے اعلان کرتے آئے ہیں کہ:

"جب صالحین کا گروہ منظم ہو، اہل ملک کی اکثریت ان کے ساتھ ہو، یا کم از کم اس بات کا ظنِ غالب ہو کہ عملی جدوجہد شروع ہوتے ہی اکثریت ان کا ساتھ دے گی اور کسی بڑی تباہی اور خونریزی کے بعد مفسدین کے اقتدار کو ہٹا کر صالحین کا اقتدار قائم کیا جا سکے گا۔ اس صورت میں بلاشبہ صالحین کی جماعت کو نہ صرف یہ حق حاصل ہے بلکہ ان کے اوپر یہ شرعی فرض ہے کہ وہ اپنی طاقت منظم کر کے ملک کے اندر بزور شمشیر انقلاب

پیدا کردیں اور حکومت پر قبضہ کریں۔"

یاد رہے کہ "صالحین" سے یہاں مراد مودودی صاحب اور ان کے رفقائیں اور "مفسدین" سے مراد وہ تمام مسلمان جو ان کے ساتھ ان کے نئے "مذہب فکر" کے سلسلے میں اتفاق نہیں رکھتے۔

مودودی جماعت کی قلابازیاں گنوانے سے ہماری مراد محض یہ ثابت کرنا ہے کہ بدلتے ہوئے حالات کے مطابق مودودی صاحب اپنے موقف کو اور اس کے ساتھ ہی ساتھ اپنے نئے "مذہب فکر" کو بقدر ضرورت بدلتے آئے ہیں اور آئندہ بھی بدلتے رہیں گے۔

ان کی سیاسی جدوجہد کا منتہائے مقصود "اقتدار کی کنجیوں" پر قبضہ کرنا ہے۔ ان کی حکمت عملی کا تقاضا ہے کہ اپنی ہر آرزو اور ہر خواہش کا نام "اسلام" اور "شریعت" رکھیں۔ اُن کے طریق کار کی اساس یہ ہے کہ نیک مقصد کے لیے (اُن کا ہر کام نیک ہوتا ہے، خواہ تحریک پاکستان کی مخالفت ہو یا قائد اعظم پر بہتان و افترا کی بارش) جھوٹ بولنا ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کا کوئی اصول اٹل اور پائیدار نہیں ہوتا۔ ایک وقت میں زمانے کے حالات اور رائے عامہ کے رجحان کو دیکھتے ہوئے کوئی چیز عین اسلام ہو سکتی ہے تو وہی چیز بدلے ہوئے حالات میں غیر اسلام ہو سکتی ہے۔

ایک عرصے تک مودودی جماعت کا بنیادی اصول یہ رہا ہے کہ جاگیرداری اور سرمایہ داری اسلام کی رُو سے بالکل جائز ہیں اور لامحدود حق ملکیت تو گویا اسلامی معیشت کا بنیادی ستون ہے، اس لیے بعض حضرات کو اس بات پر بڑی حیرت ہوئی ہے کہ حال ہی میں جماعت کی طرف سے "ان مسلّمہ اسلامی اصولوں" کی نفی ایک نئے معاشی پروگرام کی صورت میں منظر عام پر آئی ہے۔ مودودی جماعت کی اس نئی قلابازی کی مختلف توجیہات کی جا رہی ہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ رائے عامہ کے زبردست دباؤ کے زیر اثر مودودی صاحب نے اپنی گذشتہ سیاسی زندگی پر خطِ تنسیخ پھیر دیا ہے بعض اور اصحاب اس "تبدیلی" کو ایک نیا دامِ ہمرنگِ زمین قرار دیتے ہوئے کہہ رہے ہیں کہ نیا جال لائے پرانے شکاری۔ مودودی جماعت کے ارکان اور حواری یہ کہتے پھر رہے ہیں کہ دیکھیے حضرات اسلامی سوشلسٹ ہم پر جو جاگیرداری اور سرمایہ داری کا الزام لگاتے تھے وہ کتنا غلط اور

بے بنیاد نکلا۔ ہم تو محض خالص 'اسلامی' طریقوں سے جاگیرداری اور سرمایہ داری کو ختم کرنا چاہتے تھے۔ ہمارے "اسلامی" نظامِ معیشت کے ہوتے ہوئے اس بات کی کیا ضرورت ہے کہ پاکستان میں سوشلزم کا نام لیا جائے۔ چاہے قائدِ اعظم اور علامہ اقبال کو اس کی حمایت ہی حاصل ہو۔ آخر جو اصلاحات اسلامی سوشلسٹ یہاں لانا چاہتے ہیں کیا وہی اصلاحات ہم "اسلامی" نظامِ معیشت کے ذریعے نہیں لا سکتے ہیں۔

مودودی صاحب کے "صالح" ڈھنڈورچیوں کے اس پراپگنڈے کا ایک جواب تو یہی ہے کہ صاحب اگر آپ کا اسلامی نظامِ معیشت بھی وہی اصلاحات چاہتا ہے جن کی ضرورت کا اعلان اسلامی سوشلزم کے حامی ایک مدت سے کر رہے ہیں تو آپ نے ان کے خلاف لڑائی کس سلسلے میں ٹھان رکھی ہے؟ آپ اسلامی سوشلسٹ نوجوانوں پر کیوں حملے کرتے ہیں؟ ان پر طرح طرح کے الزام تراش کر عوام کو اُن کے خلاف کس خوشی میں اُکسا رہے ہیں؟ محض سوشلزم (جس کا ترجمہ اجتماعیت ہے) کا نام لے لینے سے کوئی کام کیونکر غیر اسلامی ہو جاتا ہے۔ جب کہ آپ خود اسی کام کو "اسلامی" نظام کہہ کر پیش کر رہے ہیں۔

لیکن دراصل قصہ کچھ اور ہے۔ مودودی صاحب نے کوئی ایسی نئی بات نہیں کی جو پہلے سے نہ کرتے آئے ہوں۔ نیا پروگرام وہی پرانا پروگرام ہے جس میں سوشلزم کے حق میں بڑھتی ہوئی رائے عامہ کو اپنی طرف کھینچنے کے لیے ایک جزوی تبدیلی کی گئی ہے۔

اس "نئے" پروگرام میں متنازعہ فیہ بات صرف اتنی معلوم ہوتی ہے (صرف معلوم ہوتی ہے، دراصل ہے نہیں) کہ "جن صنعتوں کو کلیدی اور بنیادی حیثیت حاصل ہے ان کو قومی انتظام میں دے دیا جائے۔" دوسری بات جس کا ڈھنڈورا زور زور سے پیٹا جا رہا ہے وہ یہ ہے کہ زمین کا حق ملکیت محدود کر دیا گیا ہے لیکن واضح ہو کہ مودودی جماعت نے زمین کی ملکیت کی کوئی مستقل حد قائم نہیں کی ہے بلکہ یہ حد "ایک ایسی عارضی تدبیر کے طور پر تجویز کی گئی ہے جس کا اصل مقصد پچھلی ناہمواریوں کو دُور کرنا ہے۔" مودودی صاحب (مبادا کوئی بڑا زمیندار ناراض ہو جائے) فرماتے

ہیں: "اسے مستقل بنانا مقصود نہیں ہے۔ کیونکہ مستقل تحدید اسلامی قانون وراثت اور متعدد دوسرے شرعی قوانین سے متصادم ہوتی ہے۔ جماعت اسلامی کا موقف پہلے بھی یہی تھا اور آج بھی یہی ہے۔ اس سے کسی انحراف کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔" (آئین ۸ اپریل صفحہ ۱۸)

ایک سوال کے جواب میں کہ اس عارضی تحدید کی تجویز کی شریعت میں کہاں تک گنجائش ہے۔ مودودی صاحب فرماتے ہیں کہ یہ اصلاح حال کے لیے ہے۔ "جو ناہمواریاں زرعی املاک کے معاملے میں غلط نظام رائج رہنے کی وجہ سے پیدا ہو چکی ہیں ان کو ختم کرنے کے لیے شریعت کے اس قاعدے پر عمل کیا جائے کہ غیر معمولی حالات میں ایسی غیر معمولی تدابیرِ اصلاح اختیار کی جاسکتی ہیں جو اسلام کے اصولوں سے متصادم نہ ہوتی ہوں۔"

مودودی صاحب کی اس تصریح سے ان کے "مذہب فکر" کے بارے میں کئی سوال پیدا ہوتے ہیں لیکن ہم صرف ایک ہی پر اکتفا کرتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ جناب جو "غیر معمولی حالات" اور "ناہمواریوں" زرعی املاک کے بارے میں "غلط نظام رائج رہنے کی وجہ سے" "پیدا ہو گئی ہیں کیا وہ پچھلے چھ مہینے میں آپ کو نظر آئی ہیں؟ کیا ان غیر معمولی حالات یا ان "ناہمواریوں" اور اس "غلط نظام" کو آپ نے آج ملاحظہ فرمایا ہے؟ یا یہ پچھلے دو سو برس سے ہمارے معاشرے میں قائم ہیں؟ کیا یہ آپ کے الفاظ نہیں ہیں کہ:

"جتنی قانونی شکلیں ایک چیز پر کسی شخص کی ملکیت قائم و ثابت کرنے کے لیے مقرر ہیں ان ساری شکلوں کے مطابق زمین بھی اسی طرح ایک آدمی کی ملکیت ہو سکتی ہیں جس طرح کوئی دوسری چیز۔ اس کے لیے کوئی حد مقرر نہیں۔ ایک گز مربع میل سے لے کر ہزار ہا ایکڑ تک خواہ کتنی ہی زمین ہو اگر کسی قانونی صورت سے آدمی کی مِلک میں آئی ہے تو بہر حال وہ اس کی جائز مِلک ہے ...... رہیں نظامِ جاگیرداری کی وہ خرابیاں جو ہمارے ہاں پائی جاتی ہیں تو نہ وہ خالص زمینداری کی پیداوار ہیں اور نہ ان کا علاج یہ ہے کہ سرے سے زمین کی شخصی ملکیت ہی اڑا دی جائے یا

اس پر مصنوعی حد بندیاں عائد کی جائیں "جو زرعی اصلاحات" کے نام سے آج کل کے نیم حکیم تجویز کر رہے ہیں۔" (اسلام اور جدید معاشی نظریات۔ صفحہ ۱۲۷-۱۲۸)

اگر یہی بات ہے تو آج آپ "ان مصنوعی" حد بندیوں کی موافقت کر کے کیوں نیم حکیم کا لیبل لگوانے پر مُصر ہیں؟

چلتے چلتے یہ بھی واضح ہو جائے کہ زرعی املاک کے معاملے میں "غلط نظام" آپ کس چیز کو کہہ رہے ہیں؟

ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر یہ غیر معمولی تدابیر اصلاح ۔ اور ظاہر ہے کہ زمین کی ملکیت کی تحدید کو آپ اسی رنگ میں دیکھتے ہیں ۔ اسلام کے اصولوں سے متصادم نہیں ہوتیں تو پھر ان کو مستقل طور پر اپنا لینے میں کیا امر مانع ہے؟ اگر تحدید ملکیت اور ملکیت کا "قومیانہ" عارضی طور پر اسلام کے اصولوں سے متصادم نہیں ہوتا تو مستقل طور پر کیسے متصادم ہو سکتا ہے؟

بہر حال "حق گو" صاحب! بیان طویل ہو گیا ہے۔ اس ہفتے کے لیے اجازت چاہتا ہوں انشاء اللہ اگر "شانہ" نہ دیا گیا تو مودودی صاحب کے معاشی نظریات کا تفصیلی جائزہ پیش خدمت کروں گا۔ والسلام

مودُودیّت اور اقبال

پاکستان، تحریکِ پاکستان اور اس کے رہنماؤں کے بارے میں مودودی صاحب اور اُن کے رفقاء جس قسم کے خیالات رکھتے تھے (اور آج بھی رکھتے ہیں کیوں کہ انھوں نے کہیں بھی "مسلمان اور موجودہ سیاسی کش مکش حصہ سوئم" کے مضامین سے برأت کا اعلان نہیں کیا)، وہ ہمارے گزشتہ مقالے کا موضوع تھا۔

اس بین امر کا اعادہ کرنے کی ضرورت نہیں کہ تحریکِ پاکستان کے موئید اور موسس علامہ اقبال تھے۔ کیا مودودی صاحب اور اُن کے رفقاء اُن کے بارے میں وہی خیالات رکھتے تھے جن کا اظہار مسلم لیگی لیڈروں کے بارے میں "مسلمان اور موجودہ سیاسی کش مکش حصہ سوئم" میں تحریکِ پاکستان پر رکھتے ہوئے کیا گیا ہے؟ بادی النظر میں نہیں، کیونکہ آج ہم دیکھتے ہیں کہ مودودی جماعت کے افراد اور اُن کے ہم خیال حلقے جنھیں "ہم مودودی ہم سفر" قرار دے سکتے ہیں۔ علامہ اقبالؒ کے چاہنے والوں کی اگلی صف میں قیام و سجود کی مختلف حالتوں میں پائے جاتے ہیں۔ اس سے ہمیں تعجب نہیں ہونا چاہیے کیونکہ وہی قائداعظم، جن کے بارے میں علامہ اقبالؒ نے فرمایا تھا، "مسلمانوں کا لیڈر محمد علی جناح ہے۔ میں تو اس کا ایک سپاہی ہوں"۔ اور جن کو مودودی لکھار ایک عرصے تک اسلامی ذہنیت سے عاری بتاتے رہے ہیں۔ آج مودودیت کے "مخصوص مذہبِ فکر" اور سیاسی اقدار کے پرستار کے طور پر پیش کیے جا رہے ہیں۔

اس سے پہلے کہ ہم اقبال اور مودودیت کے موضوع کی طرف آئیں۔ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ایک بار پھر اپنے سامنے مودودی صاحب کے اُن اقوال زرّیں کو لائیں جن کی بناء پر

انھوں نے ۱۹۳۹ء--۱۹۴۰ء میں مسلمانانِ ہند کو تحریک پاکستان سے باز رکھنے کی کوشش کی تھی۔

"افسوس کہ لیگ کے بڑے لیڈروں سے لے کر چھوٹے مقتدیوں تک ایک بھی ایسا نہیں جو اسلامی ذہنیت اور اسلامی طرزِ فکر رکھتا ہو اور معاملات کو اسلامی نقطۂ نظر سے دیکھتا ہو۔ یہ لوگ مسلمان کے معنی اور مفہوم اور اس کی مخصوص حیثیت کو بالکل نہیں جانتے۔" (صفحہ ۵۲)

"وہ لوگ جو اس طائفے کے سرخیل ہیں اُن کا کیا حال ہے؟ اُن میں سے اکثر کے گھروں میں آپ جائیے تو آپ کو نماز کے وقت کوئی یہ بتانے والا نہ ملے گا کہ سمتِ قبلہ کدھر ہے اور اسبابِ عیش وعشرت میں بھری ہوئی کوٹھیوں میں سے ایک جانماز بھی فراہم نہ ہو سکے گی۔ سارے لیڈروں کو بٹھا کر اسلام کے بنیادی اور ابتدائی مسائل کے متعلق امتحان لیجیے تو شاید کوئی صاحب دو فی صدی سے زیادہ نمبر نہ لے سکیں گے۔" (صفحہ ۱۰۴)

مودودیت کی جانب سے کُلّی کردار کُشی کے ہدف کوئی چھوٹے موٹے مسلم لیگی یا پاکستانی رہنما نہ تھے۔ بلکہ "بڑے لیڈروں سے لے کر چھوٹے مقتدیوں تک" ہر ایک تھا۔ اُس طائفے کے "سرخیل" اور "سارے لیڈر" اس استہزا کی زد پر تھے جس کو مودودی ادب کہا جاتا ہے اور جو بھٹیار خانے کی زبان کا ایک ترقی یافتہ ایڈیشن ہے۔ مودودی صاحب ۱۹۳۹ء سے لے کر ۱۹۴۷ء تک اور اس کے بعد بھی، قائدِ اعظم اور اُن کے رفقاء کے بارے میں اسی طرح کے جذبات اور خیالات کا اظہار کرتے رہے ہیں۔

جس ہولناک تباہی اور بربادی کا مظاہرہ چشمِ فلک نے تقسیم پنجاب کے موقع پر دیکھا اس کے بارے میں مختلف آراء ہو سکتی ہیں۔ لیکن یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ قائدِ اعظم یا اُن کے رفقاء اس قتل عام کے لیے موردِ الزام ٹھہرائے جا سکتے ہیں جو مشرقی پنجاب میں جن سنگھ اور اکالی دل کے مسلح گروہوں نے سردار پٹیل کے ایماء پر کیا۔ لیکن مودودی صاحب اس قومی

مرگِ انبوہ پر جشن مناتے ہوئے مسلم لیگ، پاکستان تحریک اور اس کے رہنماؤں پر ایک اور ضرب لگاتے ہیں

"کیا یہ سب کچھ جو واقع ہوا محض ایک اتفاقی حادثہ تھا؟ جو لوگ پچھلے تیس سال سے اس ملک کی رہنمائی کرتے رہے ہیں اور جن کی قیادت میں یہ انقلاب رونما ہوا ہے، وہ ایسا ہی کچھ ثابت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ وہ اس فسادِ عظیم کے اسباب کی بحث کو باتوں میں ٹالنا چاہتے ہیں۔ وہ اس کی ایک شاعرانہ توجیہہ ہمارے سامنے پیش کرتے ہیں کہ کشت و خون کا یہ مظاہرہ کوئی غیر معمولی چیز نہیں ہے جس پر کچھ فکرمند ہونے کی ضرورت ہو، یہ تو ایک آزاد قوم کی ولادت کے درد ہیں جو ایسے موقع پر ہوا ہی کرتے ہیں حالانکہ اگر یہ ولادت کے درد ہی تھے تو یہ دنیا کو ایک درندے کی پیدائش کی خوشخبری دے رہے تھے نہ کہ ایک انسان کے تولد کی۔ یہی وہ تیجہ ہے جس سے بچنے کے لیے پچھلے دردناک واقعات کے اسباب کی بحث کو باتوں میں اڑانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ کیونکہ یہ بحث ان سب لوگوں کا منہ کالا کر دینے والی ہے جنھوں نے پچھلی ربع صدی میں ہمارے ملک کی سیاسی تحریکوں کی قیادت فرمائی ہے۔"

(ترجمان القرآن جولائی ۱۹۴۸ء)

پاکستان کو "لنگڑا لولا پاکستان" اور "خاقستان" اور "شجرِ ملعونہ" تو مودودیت کی طرف سے کہا ہی جاتا تھا۔ لیکن پاکستان کی آزادی کو "ایک درندے کی پیدائش" بتا کر مودودی صاحب شاید بابائے ملت پر طعن و تشنیع کا سب سے کاری وار کرنا چاہتے تھے۔

"اگر یہ (یعنی قومی رہنما) اس کھیل کے نتائج سے بےخبر تھے تو سخت اناڑی تھے۔ ایسے اناڑی اس قابل نہیں ہیں کہ کروڑوں انسانوں کی قسمتوں کے ساتھ بازی گری کرنے کے لیے انھیں چھوڑ دیا جائے اور اگر انھوں نے جان بوجھ کر یہ سارا کھیل کھیلا ہے تو درحقیقت یہ انسانیت کے اور خود اپنی قوم کے دشمن ہیں۔ ان کا صحیح مقام پیشوائی

کی مسند نہیں بلکہ عدالت کا کٹہرا ہے، جہاں ان کا محاسبہ ہونا چاہیے۔" (ترجمان القرآن جون ۱۹۴۸ء)

تعجب اس بات پر نہیں کہ مودودی صاحب نے جون جولائی ۱۹۴۸ء میں قائد اعظم اور پاکستان کے بارے میں اس طرح کی تحریریں لکھیں۔ یہ تو وہ ۱۹۳۹ء کے بعد سے کرتے چلے آ ہی رہے تھے۔ تعجب اس پر ہے کہ آج مودودی جماعت کے قائدین اس "انسانیت کے دشمن" اور "درندے کی پیدائش" کے ذمہ دار کے نام کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ اور تحریک پاکستان کے "مجاہدین" اس پر تحسین و ستائش کے ڈونگرے برساتے ہیں۔

علامہ اقبال اُن "جدید تعلیم یافتہ" مسلمانوں میں سے ہیں جن کی رہنمائی میں ملّتِ اسلامیہ برعظیم پاک و ہند میں پچھلے ایک سو سال میں آگے بڑھی ہے۔ اُن کی شاعری نے اور ان کی نثری تحریروں نے برعظیم کے مسلمانوں کو اپنے قومی تشخص کا مکمل ترین احساس دلایا۔ اُن کی سیاسی فراست نے ۱۹۳۱ء میں ہی ہم پر واضح کر دیا تھا کہ ہمارا نصب العین ایک علیحدہ قومی ریاست کی تشکیل ہے۔ قائد اعظم کی سیاسی رہنمائی کو اپنے واشگاف الفاظ میں تسلیم کرنے اور ان پر مکمل اعتماد کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلم لیگ کی تحریک میں عامۃ المسلمین جوق در جوق شامل ہوتے گئے۔ "جناح کے نام اقبال کے خطوط" کے دیباچے میں قائد اعظم یوں رقمطراز ہیں۔

اُن کے (یعنی اقبال کے) خیالات اساسی طور پر میرے خیالات سے ہم آہنگ تھے۔ اور میں ہندوستان کے آئینی مسائل کے محتاط مطالعے اور تجزیے کے بعد انہی نتائج پر پہنچا جن پر وہ پہنچ چکے تھے اور جو بعد میں مسلمانانِ ہند کے متحدہ عزم کی صورت میں نمودار ہوئے۔ اس متحدہ عزم نے آل انڈیا مسلم لیگ کے لاہور ریزولیوشن کی شکل اختیار کر لی، جسے عرفِ عام میں "پاکستان ریزولیوشن" کا نام دیا جاتا ہے اور جو ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ء کو پاس کیا گیا۔"

یہ ایک تاریخی امر ہے اور اس میں کسی کو کسی قسم کے شبے کی گنجائش نہیں ہونی چاہیے کہ اقبال اور جناح کے خیالات، سیاسی تصورات، اور مقاصد و عزائم میں کوئی فرق نہیں تھا

اقبال آخر دم تک پنجاب میں مسلم لیگ کے سب سے زیادہ قابلِ احترام رہنما تھے اور انھیں کی قیادت میں مسلم لیگ کو ایک فعال اور عوامی جماعت بنانے کا ڈول ڈالا گیا اور مسلمانوں کی ایک علیحدہ مملکت بنانے کا تصور نمو پذیر ہوا۔

اب مودودی صاحب فرماتے ہیں کہ وہ بھی اقبال کے قریب رہے ہیں۔ بلکہ اُن کے حواری تو یہ کہتے ہیں کہ اقبال ان کے بہت قریب رہے ہیں۔ اس قربت کا اظہار مودودی صاحب نے اپنی بعض تحریروں میں کیا ہے۔ مثلاً آغا شورش کاشمیری کے نام ایک خط میں (۳۰ مارچ ۱۹۵۱ء) لکھتے ہیں:-

"مجھے پہلی مرتبہ ان کی دلچسپی کا علم اس وقت ہوا، جب ۱۹۳۷ء کے آغاز میں اُن کا عنایت نامہ مجھے ملا جس میں انھوں نے اس خواہش کا اظہار فرمایا تھا کہ میں حیدرآباد چھوڑ کر پنجاب چلا آؤں اور لاہور میں رہ کر فقہ اسلامی کی تدوینِ جدید میں ان کے ساتھ تعاون کروں۔ اس کے بعد کچھ مراسلت شروع ہوئی اور ۳۷ء کے آخر میں لاہور آکر دو تین مرتبہ ان سے ملا۔"

لیکن ہفت روزہ ایشیا (۲۰ اپریل ۱۹۶۹ء) میں غلام حسین اظہر کے ساتھ ایک انٹرویو میں مودودی صاحب اس قربت کے سلسلے میں اپنی رائے ذرا تبدیل کر دیتے ہیں۔ اس موقع پر علامہ کی طرف سے خط تقریباً ۱۹۳۶ء میں آتا ہے۔ غلام حسین اظہر کے سوال "علامہ صاحب نے آپ کو پنجاب آجانے کے لیے کوئی خاص وجہ بھی لکھی تھی؟" کے جواب میں فرماتے ہیں:

"بس یہ خواہش ظاہر کی تھی کہ میں پنجاب چلا آؤں۔ زیادہ تفصیل نہیں لکھی تھی۔ اس وقت تو میں نہیں سمجھ سکا تھا کہ اس کی مصلحت کیا ہے۔ البتہ ۱۹۳۷ء کے وسط تک پہنچ کر مجھے یہ خود محسوس ہونے لگا تھا کہ جنوبی ہند چھوڑ کر مجھے شمالی ہند کی طرف رُخ کرنا چاہیے۔"

سوال: "آپ کی اور علامہ اقبال مرحوم کی جو تفصیلی گفتگو ہوئی اس میں کون سے مسائل زیادہ

زیر بحث رہے ؟"

"اُس وقت جو گفتگو ہوئی وہ یہی تھی کہ مسلمانوں کے لیے کس نوعیت کے تعمیری کام کی ضرورت ہے۔ اس معاملے میں میرے اور علامہ مرحوم کے خیالات قریب قریب یکساں تھے اور کام کا وہی خاکہ ان کے پیش نظر تھا جو میں نے پیش کیا تھا۔ اسی کو عملی جامہ پہنانے کی تدابیر ہی ہم اس گفتگو میں سوچتے رہے۔ تفصیلات مجھے یاد نہیں رہیں۔"

عجیب بات یہ نہیں کہ ان دو بیانات میں واقعاتی اختلاف ہے، عجیب بات یہ ہے کہ ایک ایسے عظیم انسان کے ساتھ ملاقات کے بعد مودودی صاحب کو "ایک تفصیلی گفتگو" میں سے صرف یہ نکتہ یاد رہا کہ علامہ کے خیالات ان کے اپنے خیالات کا پرتو تھے۔

۱۹۳۷ء کے وسط اور اواخر کا زمانہ وہی ہے جن دنوں اقبال جناح کے نام اپنے خطوط لکھ رہے تھے۔ ساتھ ہی ساتھ وہ اسی اپنی زندگی کے آخری سال میں، فقہ اسلامی پر اپنی تصنیف کا ڈول ڈال رہے تھے جس کا خاکہ انہی کے ہاتھ کا لکھا ہوا کراچی میوزیم میں (غالباً) ملتا ہے۔ مودودی صاحب نے آغا شورش کے نام اس موضوع پر اپنے خط میں یہ بھی لکھا تھا کہ "آپ کا یہ سوال کہ اُن کا آخری پیغام کیا ہے؟ میرے نزدیک کچھ عجیب سا ہے۔ اگر پیغام دینے والا خود بھی ظاہر نہ کر سکا ہو کہ اس کا پیغام کیا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس نے کچھ بھی نہیں کہا۔ میرے نزدیک تو ان کا پیغام ان کے آخری زمانے کے کلام میں بالکل واضح ہے۔" ساتھ ہی مودودی صاحب یہ بھی فرماتے ہیں کہ:

"مجھے جس حد تک معلوم ہوا ہے مرحوم میرے خیالات سے بڑی حد تک متفق تھے۔"

مودودی صاحب کے بیانات کا مطلب صرف ایک ہے۔ وہ یہ کہ مسلمانوں کے اُس زمانے کے معاملات کے متعلق اقبال اور وہ ایک ہی قسم کی سوچ رکھتے تھے۔ بلکہ "بڑی حد تک متفق تھے۔"

کیا یہ صحیح ہے؟ آج مودودی پسند اور مودودی نواز حضرات یہی ثابت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں کہ یہ صحیح ہے اور اقبال کے معانی و مفاہیم بھی وہی ہیں جو مودودی صاحب اپنی تصانیف میں ہمارے سامنے پیش کرتے چلے آئے ہیں اور پیش کر رہے ہیں۔

"مسلمان اور موجودہ سیاسی کش مکش حصّہ سوئم" سے جو اقتباسات میں نقل کر چکا ہوں اور بہت سے ایسے جن کے لیے موجودہ مقالے کی ضخامت کافی نہیں ہے، یہ ثابت کرتے ہیں کہ مودودی صاحب فرنگ کی شہنشاہیت کو اپنا یا مسلمانوں کا دشمن تصور نہیں کرتے تھے۔ یہ ثابت کرتے ہیں کہ مودودی صاحب ہندو سرمایہ داروں کی قوم پرستی کے مقابلے میں پاکستان تحریک کو مسلمانوں کی قوم پرستی کی تحریک سمجھتے تھے اور اس لیے اس کے مخالف تھے۔ یہ ثابت کرتے ہیں کہ مودودی صاحب پاکستان کی مخالفت اس لیے کرتے تھے کہ قومی آزادی اور قومی حق خودارادیت کی تحریک اُن کی نظر میں بت پرستی کی تحریک تھی اور اس لیے اسلام کے منافی۔ یہ ثابت کرتے ہیں کہ مودودی صاحب مسلم لیگ، اس کے سیاسی عزائم اور اس کے رہنماؤں اور اس میں شامل ہونے والے مسلمانوں کو یکسر دائرۂ اسلام سے باہر تصور کرتے تھے۔ یہ ثابت کرتے ہیں کہ مودودی صاحب کے خیالات جاگیرداری اور سرمایہ داری کے معاملے میں مخالفت کے نہیں بلکہ شدید موافقت کے ہیں۔ اس آخری امر کے لیے دُور جانے کی ضرورت نہیں بلکہ حالیہ اور موجودہ سیاسی کش مکش کے دوران انھوں نے اس کا ناقابلِ تردید ثبوت بہم پہنچایا ہے۔

جس زمانے کے متعلق مودودی صاحب یہ تاثر دینے کی کوشش کر رہے ہیں کہ ان میں اور اقبال میں اتفاقِ رائے اور اشتراکِ عمل کی بنیاد پر ایک دینی تحریک کا آغاز ہونے والا تھا اور اس تحریک کو چلانے کے لیے اقبالؒ ہی نے حیدرآباد سے پنجاب آنے کی انھیں دعوت دی تھی اور یہ وہی تحریک ہے جو اقبالؒ کے انتقال کے بعد مودودی صاحب نے چلائی۔ یہ وہی زمانہ ہے، یعنی ۱۹۳۷ء کا وسط جس میں بقول میاں محمد شفیع علامہ اقبالؒ فقہ اسلام

پر وہ نوٹ لکھتے ہیں جن کا اوپر ذکر آچکا ہے اور جس میں مرحوم اسلام کی بنیادی معاشرتی اقدار کو اس طرح پیش کرتے ہیں "خدا پر ایمان، انسانیت میں نسلی اختلاف کا خاتمہ اور معاشی مساوات" مؤخر الذکر کے سلسلے میں علامہ "قل العفو" والی مشہور آیت جو اپنے اشعار میں بھی انھوں نے انھی معنوں میں استعمال کی ہے، درج کرتے ہیں۔

پھر یہی وہ زمانہ بھی ہے جس میں علامہ اقبال قائد اعظم کے نام اپنے خطوط میں پاکستان کے تصور اور ضرورت اور پاکستان کے معاشی اور معاشرتی اصولوں پر بڑی وضاحت سے اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں۔

پھر یہی زمانہ ضربِ کلیم کی اشاعت کا ہے جس کا دوسرا عنوان علامہ نے "اعلانِ جنگ دورِ حاضر کے خلاف" رکھا تھا اور جس میں وہ مشہور نظم ہے جس کا نام اشتراکیت ہے۔ اور جس کا مفہوم یہ ہے کہ اشتراکیت کی معاشی اقدار آیت "قل العفو" ہی کا آئینہ ہیں۔

یہی زمانہ "پس چہ باید کرد اے اقوام شرق" کا زمانہ ہے جس میں افرنگ کی شہنشاہیت، افرنگ کی معاشرتی اقدار، سرمایہ داری اور جاگیرداری کے خلاف واضح الفاظ میں اعلانِ جنگ کیا گیا ہے۔ اسی کتاب میں "لا" اور "اِلّا" کے تصورات میں فرق بیان کیا گیا ہے اور واضح کیا گیا ہے کہ اسلام نے تمام ارضی خداؤں کے خلاف "لا" کی تلوار سے جہاد کیا، روس نے بھی دورِ حاضر کے ارضی خداؤں کے خلاف "لا" کہنے کی جرأت کی۔ لیکن جہاں اسلام "اِلّا" کی منزل تک پہنچ گیا، وہاں روس اس منزل سے ناواقف رہا۔ جدید مودودیت میں علامہ کے ان مضامین کا مطلب سمجھانے کی کوشش کی جاتی ہے کہ دیکھیے علامہ نے اشتراکیت کو پورے طور پر رد کر دیا ہے۔ حالانکہ علامہ صاف یہ کہہ رہے ہیں کہ "در جہاں آغاز کار از حرفِ لاست۔ ایں نخستیں منزلِ مردِ خداست۔" اور اس حد تک اشتراکیت کے طریق کار ہی نہیں بلکہ اس کے تصور میں بھی اسلام کی تعلیمات کا ایک حصہ شامل ہے۔ انھوں نے یہیں وہ پیش گوئی بھی دی ہے کہ "آیدش روزے کہ از زورِ جنوں۔ خویش را زیں تُند باد آرد بروں" یعنی ایک زمانہ آئے گا کہ اشتراکیت کو اپنی "لا" کی منزل سے آگے بڑھ کر "الّا" کی منزل تک جانا پڑے گا یعنی "غیر اللہ"

کو تو اشتراکیوں نے لا کہہ ہی دیا ہے اور اسی حد تک وہ اسلام کے قریب ہیں۔ لیکن ایک دن وہ "اِلّا" کہنے پر بھی مجبور ہو جائیں گے اور یہ ان کے "زورِ جنوں" کا بھی لازمہ ہے۔ یعنی نفی کے بعد اثبات کا ہونا ناگزیر ہے۔

حیرت بالائے حیرت اور ستم بالائے ستم یہ ہے کہ جس زمانے کے بارے میں علامہ کی اپنی تحریروں کے شواہد ہمیں مندرجہ بالا حقائق سے روشناس کرتے ہیں اُس زمانے کے متعلق مودودی صاحب اور ان کے نئے اور پرانے رفقاء یہ تاثر دینے کی کوشش کر رہے ہیں کہ اقبال اور مودودی کے تصورات اور مقاصد میں کوئی فرق نہ تھا اور نہ ہے لہٰذا مودودی کو اقبال کا جائز وارث قبول کرو۔

اور باتوں کو تو فی الحال چھوڑیے۔ صرف علامہ کے پاکستان کے بارے میں موقف کی بات کیجیے۔ اگر علامہ اور مودودی صاحب میں اتنا زبردست اتفاق رائے موجود تھا کہ علامہ نے انھیں حیدر آباد سے پنجاب آکر یہاں بس جانے کی نہ صرف ترغیب دی بلکہ اُن کے لیے اپنے ایک نیاز مند کے وسیلے سے دارالاسلام پٹھانکوٹ جیسے تعلیمی اور اشاعتی ادارے کا بھی بندوبست کر دیا، تو پھر مودودی صاحب نے چھوٹتے ہی مسلم لیگ اور مسلم لیگ کے پروگرام کی مخالفت میں وہ طوفان کیوں برپا کر دیا جس کے چند نمونے ہم اپنے پچھلے مضمون میں پیش کر چکے ہیں؟ کیا اس کا یہ مطلب سمجھ لیا جائے کہ مودودی صاحب جب لاہور آکر علامہ سے "دو تین بار" ملے تھے تو انھوں نے مودودی صاحب سے یہ کہا تھا کہ دارالاسلام میں سکونت پذیر ہوتے ہی مسلم لیگ اور مسلم لیگ تحریک کی جڑ کاٹنے میں مصروف ہو جانا؟ کیا علامہ اپنے آخری ایام میں مسلم لیگ کی تحریک کے بارے میں اپنے خیالات تبدیل کر چکے تھے؟

اس سوال کے جواب کے لیے ہم علامہ ہی کی تحریروں کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اُن کے آخری زمانے میں اُن کا سیاسی موقف کیا تھا، اس کے لیے "خطوط بنام جناح" ہماری ہدایت کے لیے کافی ہیں۔ اسی سے معلوم ہو جائے گا کہ اقبال کا "آخری پیغام" جس کے متعلق مودودی صاحب فرماتے ہیں کہ وہ اس کے کلام میں موجود ہے، کیا تھا اور اس سے یہ بھی پتا چل جائے گا کہ مودودی صاحب

اس پیغام کو تصریحاً درج کرنے سے کیوں گھبراتے ہیں اور کیوں صرف اتنی بات کہتے ہیں کہ "مجھے جس حد تک معلوم ہوا ہے، مرحوم میرے خیالات سے بڑی حد تک متفق تھے۔"

۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کے خط میں علامہ قائد اعظم سے یوں خطاب کرتے ہیں :

"میں یہ جان کر خوش ہوا ہوں کہ آپ ان باتوں کو پیش نظر رکھیں گے جو میں نے آپ کو لیگ کے آئین اور پروگرام کے بارے میں لکھی تھیں۔ مجھے یقین ہے کہ آپ حالات کی سنگینی سے پوری طرح واقف ہیں جہاں تک ان کی زد مسلم انڈیا پر پڑتی ہے۔ لیگ کو بالآخر اس امر کا فیصلہ کرنا پڑے گا کہ آیا وہ ہندوستانی مسلمانوں کے محض اُوپر کے طبقوں کی نمائندہ جماعت ہے یا مسلمان عوام کی جماعت ہے، جنھوں نے ابھی تک معقول وجوہ کی بنا پر اس میں کوئی دلچسپی نہیں لی ہے۔ ذاتی طور پر میرا ایمان ہے کہ کوئی ایسی سیاسی تنظیم جو عام مسلمانوں کی قسمت کو بہتر بنانے کا وعدہ نہیں کرتی، ہمارے عوام کو اپنی طرف نہیں کھینچ سکتی۔"

"نئے آئین (۱۹۳۵ء) کے مطابق اعلیٰ ملازمتیں اُوپر کے طبقوں کے بیٹوں کو ملیں گی۔ چھوٹی ملازمتیں وزیروں کے دوستوں یا رشتہ داروں کو ملیں گی۔ دوسرے معاملات میں بھی ہماری سیاسی تنظیموں نے عام مسلمانوں کی قسمت کو بہتر بنانے کے لیے کبھی سوچ بچار نہیں کیا۔ روٹی کا مسئلہ روز بروز شدید تر ہوتا جا رہا ہے۔ مسلمان نے یہ محسوس کرنا شروع کر دیا ہے کہ وہ پچھلے دو سو سال سے نیچے ہی نیچے جا رہا ہے۔ عام طور پر وہ سوچتا ہے کہ اس کی غربت ہندو بنیے یا سرمایہ داری کی بدولت ہے۔ یہ حقیقت ابھی اس پر پوری طرح منکشف نہیں ہوئی کہ یہ (اس کی غربت) اسی حد تک بیرونی حکومت کی بدولت بھی ہے۔ لیکن آخر کار اس کا ادراک اسے بالضرور ہو گا۔ جواہر لال کی دہریہ سوشلزم مسلمانوں میں بہت زیادہ مقبول ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اس لیے سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کی غربت کا حل کیا

ہوگا؟ اور لیگ کا تمام مستقبل اس پر مبنی ہے کہ لیگ اس سوال کو حل کرنے کے لیے کیا عمل کرتی ہے۔ اگر لیگ نے اس قسم کا کوئی وعدہ نہ کیا تو مجھے یقین ہے کہ پہلے کی طرح مسلمان عوام اس سے لاتعلق رہیں گے۔ خوشی کی بات یہ ہے کہ اس مسئلے کا حل موجود ہے۔ اور وہ ہے اسلامی شریعت کا نفاذ اور جدید خیالات کی روشنی میں اس کی نشو ونما۔ اسلامی شریعت کے طویل اور عمیق مطالعہ کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اگر اس نظام قوانین کو صحیح طریقے پر سمجھا جائے اور اسے نافذ کیا جائے تو کم از کم ہر شخص کے لیے بنیادی معاش کا حق محفوظ ہو سکتا ہے۔"

"لیکن اسلامی شریعت کے نفاذ اور نشو ونما کا امکان اس ملک میں اس وقت تک نہیں جب تک ایک آزاد مسلم ریاست یا ریاستیں قائم نہ ہو جائیں۔ کئی برسوں سے یہی میرا دیانتدارانہ اعتقاد ہے۔ اور میں اب بھی یہی سمجھتا ہوں کہ مسلمانوں کے لیے روٹی کے مسئلے کو حل کرنے کا بھی یہی ایک طریقہ ہے اور ایک پُرامن ہندوستان کی تشکیل کا بھی یہی طریقہ ہے۔ اگر اس قسم کی کوئی چیز ہندوستان میں ناممکن ہوئی تو اس کا ایک ہی نعم البدل ہے اور وہ ہے ایک خانہ جنگی جو کچھ عرصے سے ہندو مسلم فسادات کی صورت میں جاری ہو بھی چکی ہے۔ مجھے ڈر ہے کہ ملک کے کچھ حصوں میں مثلاً شمال مغربی ہند میں فلسطین کا اعادہ ہوگا۔

"اس کے علاوہ جواہر لال کی سوشلزم کا ہندوازم کی ہیئت سیاسی میں نفوذ اس بات کا متقاضی ہوگا کہ ہندوؤں میں بھی بہت سا خون خرابہ ہو۔ سوشل ڈیموکریسی (سوشلزم) اور براہمن ازم میں جو نزاع ہے وہ اس سے مختلف نہیں جو براہمن ازم اور بدھ ازم میں تھا۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ سوشلزم کا بھی ہندوستان میں ویسا ہی حشر ہوگا جیسا کہ بدھ ازم کا ہوا تھا۔ لیکن ایک بات میرے ذہن میں بالکل صاف ہے، وہ یہ کہ اگر ہندوازم سوشل ڈیموکریسی کو قبول کرے تو یہ لازماً ہندوازم نہیں رہ

سکتا۔ اسلام کے لیے سوشل ڈیموکریسی کو کسی موزوں شکل میں اور اسلام کے قانونی اصولوں کی مطابقت میں قبول کر لینا کوئی انقلاب نہیں بلکہ اسلام کی اصل پاکیزگی کی طرف رجوع کرنا ہے۔ اس لیے جدید مسائل کا حل کرنا مسلمانوں کے لیے ہندوؤں کی بہ نسبت بہت آسان ہے۔ لیکن جیسا کہ میں نے اوپر کہا ہے مسلم انڈیا کے لیے ان مسائل کو حل کرنے کے حالات پیدا کرنے کا تقاضا ہے کہ ملک کو تقسیم کیا جائے اور ایک یا ایک سے زیادہ مسلم ریاستیں مہیا کی جائیں جن میں مسلمان مکمل اکثریت میں ہوں۔ کیا آپ نہیں سوچتے کہ اس قسم کا مطالبہ کرنے کا وقت آن پہنچا ہے؟ شاید یہ جواہر لال کے دہریہ سوشلزم کا سب سے اچھا جواب ہے جو آپ پیش کر سکتے ہیں۔"

اس طویل اقتباس (تقریباً پورا خط نقل کر دیا گیا ہے) کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ میرے بعض محترم بزرگ اس میں سے ایک دو سطور کے ترجمے ___ اور وہ بھی غلط ترجمے ___ کے سہارے اقبال کو مودودیت کا مویّد ثابت کرنے پر تلے ہوئے ہیں۔ کیا اوپر درج کیے ہوئے خط میں اور مودودیت میں کوئی قدر مشترک ہے؟

علامہ قائد اعظم کو لیگ کے لیڈر کی حیثیت سے کہہ رہے ہیں کہ لیگ کو عوامی جماعت بننا چاہیے نہ کہ اوپر کے طبقوں کی نمائندہ۔ مودودی صاحب لیگ کے وجود کے بھی خلاف ہیں اور اوّل سے رہے ہیں اور اس طریقۂ فکر کے بھی مخالف ہیں اور رہے ہیں جو مسلمانوں میں طبقوں کے وجود کو تسلیم کرے۔

سیاسی تنظیموں کی ضرورت کے بارے میں علامہ کا عقیدہ ہے کہ انھیں عام مسلمانوں کی قسمت کو بہتر بنانے کی کوشش کرنی چاہیے۔ مودودی صاحب کے نزدیک مسلمانوں میں عام اور خاص کی تخصیص ایک غیر اسلامی تصور ہے۔ لیکن جماعت اسلامی کی ممبری عام مسلمانوں پر نہیں بلکہ خاص خاص لوگوں پر ہی کھلی ہے۔

علامہ روٹی کے مسئلے کو اہمیت دیتے ہیں۔ مودودی صاحب اس قسم کے نقطۂ نظر کو مادہ پرستی

کہتے ہیں۔

علامہ ہندو سرمایہ داری اور فرنگی شہنشاہیت کو مسلمانوں کی غربت کا سبب قرار دیتے ہیں۔ مودودی صاحب کہتے ہیں کہ اُن کی لڑائی ہندو سرمایہ داراور انگریز سامراجی سے نہیں بلکہ "مغرب زدہ" "لادینی جمہوریت" اور "مسلم قومیت" کے علمبرداروں سے ہے جو اپنی "ایک لیگ بنا کر" اور اپنے میں سے "ایک قائد" چن کر ہندو سرمایہ دار اور انگریز سامراجی کے خلاف لڑ رہے ہیں۔

علامہ کہتے ہیں کہ "اسلامی شریعت کا نفاذ اور جدید خیالات کی روشنی میں اس کی مزید نشوونما" ہمارے مسائل کا حل ہے۔ مودودی صاحب کہتے ہیں کہ شریعت میں "نشوونما" کے امکان کو سامنے لانے والا دائرۂ اسلام سے خارج ہے۔

علامہ کہتے ہیں کہ لیگ کا تمام مستقبل اس بات سے وابستہ ہے کہ وہ عام مسلمانوں کے معاشی مسئلے کو حل کرنے کی کیا کوشش کرتی ہے۔ مودودی صاحب کہتے ہیں کہ لیگ کا وجود ہی مردود ہے۔

علامہ کہتے ہیں کہ مسلمانوں کی فلاح ایک الگ اور آزاد ریاست میں ہی ممکن ہے۔ مودودی کہتے ہیں پاکستان سے کوئی مسئلہ حل نہ ہوگا اور جب پاکستان اُن کی کوششوں کے باوجود بن جاتا ہے تو اسے "ایک درندے کی پیدائش" کا نام دیتے ہیں۔

علامہ کہتے ہیں کہ "سوشلزم یا سوشل ڈیموکریسی کو کسی موزوں شکل میں اور اسلام کے قانونی اصولوں کی مطابقت میں قبول کر لینا اسلام کی اصل پاکیزگی کی طرف رجوع کرنا ہے۔"

مودودی کہتے ہیں کہ جو سوشلزم کا نام لے یا اس کو اسلام کے ساتھ جوڑنے کی کوشش کرے وہ گردن زدنی ہے، کافر ہے، ملحد ہے۔

اس کے باوجود مودودی صاحب کہتے ہیں کہ "مرحوم میرے خیالات سے بڑی حد تک متفق تھے۔" پوچھا جا سکتا ہے کہ جن اعتقادات کا اظہار علامہ نے مئی ۱۹۳۷ء کو قائداعظم کے نام اس خط میں کیا ہے کیا ان اعتقادات کا ذکر مرحوم نے اگست ۱۹۳۷ء میں جب مودودی اپنے سفر پنجاب میں تھے اور علامہ سے ملے تھے، اُن سے نہیں کیا تھا۔ یہ تصورات جن کی نفی میں مودودی صاحب کے قلم

کی تمام جولانیاں ۱۹۳۹ء میں علامہ کے قائم کیے ہوئے دارالاسلام میں بیٹھ کر بروئے کار آئیں کس کے تصورات ہیں؟ ذوالفقار علی بھٹو کے یا علامہ اقبال کے۔ اور آج اگر آپ ذوالفقار علی بھٹو کو انھیں تصورات کے لیے مردود قرار دیتے ہیں تو آپ کو خدا کا ذرا بھی خوف نہیں آتا کہ جن تصورات کے لیے ذوالفقار علی بھٹو مردود ہے۔ انھیں تصورات کو علامہ نے قائداعظم کے نام اپنے خط میں اپنے اعتقادات قرار دیا ہے۔

کیا ایسا تو نہیں ہے کہ مودودی صاحب کا سفر پنجاب اور اُس کے بعد ان کا پنجاب میں مودودیت کا قلعہ قائم کرنا اسی مصلحت سے تھا کہ ان تصورات کی نشوونما، جو فکرِ اقبال کی روشنی میں پنجاب کے مسلمانوں میں مقبول ہو رہے تھے، کا سدِباب کیا جائے۔ آخر کیا بات تھی کہ ۱۹۳۷ء کے آغاز تک مودودی صاحب حیدرآباد چھوڑنے کو تیار نہ تھے۔ لیکن ۱۹۳۷ء کے وسط میں علامہ اقبال سے ملنے کے بعد وہ پنجاب ہی کو اپنی تحریک کے لیے موزوں ترین سرزمین سمجھنے لگے۔ اگر یہ بات ہوتی کہ مودودی صاحب علامہ اقبال کے اُوپر درج کیے ہوئے خط کے مسلمات سے ہم آہنگ تھے تو اس کی کیا وجہ ہے کہ علامہ کے مرنے کے ایک سال ہی بعد مودودی صاحب انہی مسلمات کے خلاف سب سے شدید اور کلی تحریک جاری کرتے ہیں۔

ہم دارالاسلام کے قائم ہونے اور اس کے اندرونی معاملات کے بارے میں کچھ زیادہ واقفیت نہیں رکھتے۔ اس بات کا جواب تو ہم چودھری نیاز علی ہی سے چاہتے ہیں کہ انھوں نے مسلم لیگ کے خلاف، قائداعظم کے خلاف، قائداعظم کے رفقاء کے خلاف اور تحریک پاکستان کے خلاف مودودی تحریک کو اپنے قائم کردہ وقف سے جاری کرنے اور جاری رہنے کو کیوں برداشت کیا۔ لیکن اتنا ہم جانتے ہیں کہ مودودی صاحب کے سفرِ پنجاب اور بعد میں قیام پنجاب کے مضمرات وہ نہیں ہیں جو وہ بیان کر رہے ہیں۔ پنجاب کا صوبہ برطانوی ہند میں پاکستان کی تحریک کا سب سے اہم خطہ تھا۔ بلکہ اسے پاکستان کی تحریک کا مولد قرار دینے میں ہمیں کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کرنی چاہیے۔ اس اہم خطے میں مودودی صاحب کی آمد اور

قیام محض اس غرض سے تھا کہ پاکستان کے مولد میں بیٹھ کر اس کی مخالفت کی جائے اور اس عظیم تحریک کو آگے بڑھنے سے روکا جائے اور وہ بھی اسی علاقے میں جہاں یہ سب سے زیادہ کامیاب ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے۔

اقبال کے ایک اور خط سے ہمارے موقف کی وضاحت ہو جائے گی۔ ہم آج جانتے ہیں کہ ہندوستان کی ایک فیڈریشن یا کانفیڈریشن کا شوشہ کیوں چھوڑا جاتا ہے۔ اور کون اس شوشے کو چھوڑنے کا ذمے دار ہے۔ اور اس سے پاکستان کی آزادی اور خود مختاری پر کس طرح زد پڑتی ہے اور بیرونی طاقتوں میں سے کون کون اس کی پشت پناہی کر رہی ہیں۔

لیکن نوجوانوں میں سے بہت کم لوگوں کو یہ علم ہے کہ یہ فیڈریشن یا کانفیڈریشن کا شوشہ نیا نہیں ہے۔ یہ پہلے اسی زمانے میں چھوڑا گیا تھا جب علامہ اقبال الہ آباد کے خطبے میں ایک الگ ریاست کا خیال ظاہر کر چکے تھے اور یہ خیال ان کے دل میں ۱۹۳۷ء تک آتے آتے مسلمانوں کے مسائل کے "ایک ہی حل" کی شکل اختیار کر چکا تھا۔ تین سال بعد یہی حل ایک مکمل طور پر آزاد اور خود مختار ریاست کے منصوبے کی شکل میں ہمارے سامنے لاہور کے اقبال پارک میں مسلم لیگ کے پاکستان ریزولیوشن کے طور پر آتا ہے اور پاکستان کا ایک الگ اور مکمل طور پر خود مختار ریاست بننے کا تصور ایک ناگزیر حقیقت بن جاتا ہے

مودودی جماعت کے لوگ اور ان کے ہم فکر ہم سے آج یہ کہتے ہیں کہ مودودی صاحب پاکستان کے مخالف نہیں تھے بلکہ اس کے موسس تھے۔ اس مفروضے کی حمایت میں وہ "مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش" کے پہلے دو حصوں کو بار بار پیش کرتے ہیں۔ غالباً اسی لیے مودودی جماعت نے اس کتاب کو دوبارہ چھپوایا ہے اور اس کے تیسرے حصے کو یعنی "جماعت اسلامی کے سنگِ بنیاد" کو چھپا کر رکھا ہوا ہے کہ کہیں نہ کہیں سے اس "ابتدائی گناہ" کا کفارہ ادا کرنے کی کوشش کی جائے جو اس جماعت نے پاکستان کے مولد میں بیٹھ کر پاکستان کے خلاف روا رکھا تھا۔ یہ لوگ ہمیں چیلنج کرتے ہیں کہ ہم اس کتاب سے (یعنی اس کے پہلے دو حصوں سے) ثابت کریں کہ مودودی جماعت

پاکستان کی حامی نہیں تھی۔

ہم یہ چیلنج قبول کرتے ہیں۔

ہم پہلے یہ کہہ چکے ہیں کہ دو قومی نظریہ سرسید کے وقت سے لے کر مسلمانوں کے سیاسی ضمیر میں پرورش پاتا رہا ہے۔ مسلم لیگ کا ۱۹۰۷ء میں بنایا جانا اسی نظریے کی مسلمان قوم کی طرف سے قبولیت کا اعلان تھا۔ اس کے بعد جو کچھ ہوا وہ سیاسی تاریخ کا حصہ ہے۔ ۱۹۲۶ء کے الیکشن کے بعد وہ تصور، جو علامہ کے اُوپر کے خطے میں ملتا ہے، یعنی مسلمانوں کی ایک الگ اور خود مختار مکمل طور پر آزاد ریاست ظہور میں آئے، عام ہوتا جارہا ہے۔

اس کے رستے میں مندرجہ ذیل رکاوٹیں کھڑی کی جاتی ہیں۔

۱۔ ہندو کانگریس کی طرف سے اعلان کہ مسلمان الگ قوم ہیں ہی نہیں۔ لہٰذا الگ ملک کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ انگریز اس کی پوری پوری حمایت کرتے ہیں۔

۲۔ مسلمانوں کی مختلف پارٹیوں کی طرف سے یہ صدا کہ الگ قومیت الگ وطن کا تقاضا نہیں کرتی۔

۳۔ مسلمانوں میں سے بعض حضرات کی طرف سے ایک آزاد اور خود مختار پاکستان کی بجائے ایک متبادل آئینی حل پیش کرنے کی کوشش جس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ مسلمانوں اور ہندوؤں کی الگ الگ ریاستیں قائم ہو جائیں۔ لیکن یہ تمام ریاستیں مل کر ایک فیڈریشن یا کانفیڈریشن بنا لیں جس کا مرکز ایک ہو۔

یہ آخری رکاوٹ وہ رکاوٹ ہے جس پر ہندوؤں اور انگریزوں کو سب سے زیادہ اعتماد تھا۔ اور آج تک ان کا اعتماد اس سکیم پر قائم ہے جو بادی النظر میں برِعظیم کے سیاسی اور معاشرتی مسائل کا حل پیش کرتی ہے۔ لیکن حقیقت میں مسلمانوں اور پاکستان کی غلامی کا منصوبہ ایک دلفریب لباس میں پیش کرتی ہے۔ دراصل یہ تمام فیڈریشن اور کانفیڈریشن کی شکلیں ۱۹۳۵ء کے فیڈرل آئین کی متبادل شکلیں ہیں اور ان کا مقصد تقسیم ہند کی نفی اور ایک متحدہ ہندوستان کی دوبارہ

تشکیل ہے۔ ۱۹۳۵ء کے فیڈرل آئین کے بارے میں علامہ اقبال قائداعظم کو ۲۱ جون ۱۹۳۷ء کو مندرجہ ذیل عبارت لکھتے ہیں۔

"آپ آج ہندوستان میں وہ واحد مسلمان ہیں جن کی طرف قوم کی امیدیں لگی ہوئی ہیں کہ آپ اس کو اس طوفان سے حفاظت کے ساتھ پار لگا سکیں گے جو شمال مغربی ہندوستان اور شاید تمام ہندوستان میں آرہا ہے اور یہ اُن کا حق ہے۔ میں آپ پر واضح کرنا چاہتا ہوں کہ ہم واقعی ایک خانہ جنگی کے دور میں سے گزر رہے ہیں۔ اگر پولیس اور فوج نہ ہو تو یہ خانہ جنگی فوراً عام ہو سکتی ہے۔ میں نے ساری صورتِ حال کا احتیاط سے تجزیہ کیا ہے اور مجھے یقین ہے کہ ان واقعات و فسادات کی اصل وجہ نہ مذہبی ہے اور نہ معاشی۔ یہ خالصتاً سیاسی ہے یعنی سکھوں اور ہندوؤں کی خواہش کہ مسلمانوں کے اکثریت کے صوبوں میں بھی ان کو خوفزدہ کر دیا جائے اور نیا آئین ایسا ہے کہ مسلمانوں کی اکثریت کے صوبوں میں بھی مسلمان پورے طور پر غیر مسلموں کے رحم و کرم پر چھوڑ دیے گئے ہیں..... مجھے پورا یقین ہے کہ اس آئین کا مقصد ہندوستانی مسلمانوں کو شدید نقصان پہنچانا ہے ..... ان حالات میں واضح ہے کہ ایک پُرامن ہندوستان کے حصول کا راستہ صرف ایک ہے وہ یہ کہ ملک کو نسلی، مذہبی اور لسانی رشتوں کی بنا پر تقسیم کر دیا جائے۔ میری نظر میں ایک واحد ہندوستانی فیڈریشن کے تصور پر مبنی یہ نیا آئین بالکل فضول ہے۔ ہمارے لیے صرف ایک راستہ ہے جس سے ایک پُرامن ہندوستان حاصل ہو سکتا ہے اور مسلمانوں کو غیر مسلمانوں کے تسلط سے بچایا جا سکتا ہے اور وہ راستہ ہے مسلمانوں کے صوبوں کی ایک الگ فیڈریشن، ان خطوط پر جن کا اوپر میں ذکر کر آیا ہوں۔ ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ شمال مغربی ہندوستان اور بنگال کے مسلمانوں کو قوموں کا درجہ دیا جا سکے اور انھیں اسی طرح حق خود ارادیت کا حقدار سمجھا جائے۔ جیسے ہندوستان کے باہر دوسری قومیں ہیں۔"

۲۱؍جون ۱۹۳۷ء کو لکھے گئے اس اقتباس سے واضح ہوگیا کہ اقبال کے ذہن میں ایک الگ قومی ملک کا تصور تھا جو مسلمانوں کے اکثریتی صوبوں میں رہنے والے مسلمانوں کو ایک قوم قرار دے کر قومی حق خود ارادیت کی بنیاد پر قائم کیا جائے اور آخر میں ایسا ہی ہُوا۔

مودودی صاحب نے اکتوبر، نومبر، دسمبر ۱۹۳۸ء میں حیدر آباد سے پنجاب آنے کے فوراً بعد جو تصور پیش کیا وہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ یہ وہی تصور ہے جو اُس زمانے میں فیڈریشن یا کانفیڈریشن کی صورت میں مسلمانوں کو صراطِ مستقیم یعنی پاکستان کے الگ اور خود مختار ملک کی طرف بڑھنے سے روکنے کے لیے ایجاد کیا گیا تھا۔

یہ تصور ۱۹۳۸ء کے اواخر میں ترجمان القرآن میں پیش کیا گیا اور "مسلمان اور موجودہ سیاسی کش مکش حصہ اوّل دوم" کے آخری باب کی حیثیت میں ہمارے سامنے ہے۔

"اُس سلسلے میں ہمارے سامنے مستقبل ہند کی تعمیر کے لیے تین خاکے آتے ہیں جنھیں ہم الگ الگ پیش کریں گے۔ (۱) دو یا زائد قوموں کے ملک میں ایک جمہوری ریاست بنانے کی صحیح اور منصفانہ صورت یہ ہے۔ اولاً وہ بین الاقوامی وفاق کے اصول پر مبنی ہو۔ یا دوسرے الفاظ میں وہ ایک قوم کی ریاست نہیں بلکہ متوافق قوموں کی ایک ریاست ہو...... (۲) اگر بین الاقوامی وفاق کی یہ صورت قبول نہ کی جائے تو دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مختلف قوموں کے الگ الگ حدودِ ارضی مقرر کر دیے جائیں جہاں وہ اپنے جمہوری اسٹیٹ بنا سکیں...... ہر اسٹیٹ کو زیادہ سے زیادہ اندرونی خود مختاری دی جائے اور وفاقی مرکز کے اختیارات کم از کم رکھے جائیں۔ اس صورت میں ہم غیر مسلم ریاستوں کے ساتھ مل کر ایک وفاقی اسٹیٹ بنانے پر نہ صرف راضی ہو جائیں گے بلکہ اس کو ترجیح دیں گے...... (۳) اگر یہ صورت بھی منظور نہ ہو تو پھر بطورِ آخر ہم یہ مطالبہ کریں گے کہ ہماری قومی ریاستیں الگ بنائی جائیں اور ان کا علیحدہ وفاق ہو۔ اس طرح ہندو ریاستوں کا بھی ایک جداگانہ وفاق ہو اور پھر ان دو

یا زائد وفاقی مملکتوں کے درمیان ایک طرح کا تحالف (کانفیڈریسی) ہو جائے۔ جس میں مخصوص اغراض اور مواصلات اور تجارتی تعلقات کے لیے مقرر شرائط پر تعاون ہو سکے۔" (مسلمان اور موجودہ سیاسی کش مکش حصہ سوئم صفحہ ۴۷۵، ۴۸۱، ۴۸۲)

اب اقبال تو ۱۹۳۷ء کے وسط میں قائد اعظم کو حق خودارادیت کی بناء پر مکمل آزادی کی بات سمجھا رہے ہیں اور مسلمانوں کے لیے ایک علیٰحدہ ملک تعمیر کرنا چاہتے ہیں اور اسی کے ایک سال بعد یعنی علامہ اقبال کی وفات کے چھ مہینے کے اندر مودودی صاحب فیڈریشن اور کانفیڈریشن کا تصور پیش کرتے ہیں۔ کیا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ علامہ اقبال اور مودودی صاحب کے تصورات ایک ہی تھے؟

اس بات سے ایک نتیجہ نکلتا ہے کہ مودودی صاحب کی ہجرت کا اصل مقصد پاکستان کی ایک الگ خود مختار ریاست کے قیام اور اس کے مقصد کو رد کرنے کے لیے پاکستان کے مولد اور گڑھ یعنی پنجاب میں فیڈریشن اور کانفیڈریشن کے خیالات کو پھیلانا تھا۔ اور اس طرح تقدیرِ الٰہی کی مخالفت کرنا تھا۔

ایک اور نتیجہ اس بات سے نکلتا ہے کہ مودودی صاحب نے اس کتاب کو نئی آب و تاب کے ساتھ انھیں دنوں میں دوبارہ شائع کیا ہے جن دنوں میں یعنی موجودہ زمانے میں پاکستان کے اندر فیڈریشن اور کانفیڈریشن کے خیالات اور تصورات کو بعض بیرونی طاقتوں کی سرپرستی حاصل ہو چکی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مودودی صاحب جس مقصد کے لیے — یعنی پاکستان کے تصور کو ختم کرنے کے لیے ۱۹۳۸ء، ۱۹۳۹ء، ۱۹۴۰ء میں کام کر رہے تھے — اسی مقصد کے لیے آج بھی کام کر رہے ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ اس زمانے میں فیڈریشن اور کانفیڈریشن کی سرپرستی ایک مخصوص غیر ملکی قوت (برطانیہ) کو حاصل تھی اور آج ایک دوسری ہی غیر ملکی قوت (امریکہ) کو حاصل ہے۔

مودودیت اور سرمایہ داری

بعض لوگوں کو دھوکا دینے کی غرض سے مودودیت کا تازہ حربہ یہ ہے کہ سوشلزم کے ساتھ ساتھ سرمایہ داری اور جاگیرداری کے بارے میں بھی اپنی برأت کا اعلان کرتے رہا کرو تاکہ یہ الزام عاید نہ ہو کہ یہ لوگ "اسلامی نظام" کے پردے میں سرمایہ داری اور جاگیرداری معیشت کی حمایت میں سرگرداں ہیں۔ معیشت کے متعلق اپنے حالیہ بیانات میں مودودی جماعت نے یہ تو کہا ہے کہ جاگیرداری نظام کی ملکیتِ زمین کی تحدید کر دی جائے۔ لیکن ساتھ ہی یہ پخ لگائی ہے کہ یہ تحدید عارضی ہے۔ کیونکہ اسلام میں ملکیت پر کوئی مستقل حد نہیں لگائی جا سکتی۔ مودودی جماعت کا "نیا" معاشی دستور ان کے پرانے موقف کی کسی طرح سے بھی نفی نہیں کرتا جیسا کہ خود مودودی صاحب نے بھی کہا ہے۔ زمین کی ملکیت کے بارے میں اُن کا پرانا موقف یہ ہے کہ:

"اسلام تمام دوسری ملکیتوں کی طرح زمین پر انسان کی شخصی ملکیت تسلیم کرتا ہے۔ اس کے لیے کوئی حد مقرر نہیں۔ ایک گز مربع زمین سے لے کر ہزارہا ایکڑ تک خواہ کتنی ہی زمین ہو۔ اگر کسی قانونی صورت سے آدمی کی ملک میں آئی ہے تو بہرحال وہ اس کی جائز ملک ہے۔" (اسلام اور معاشی نظریات صفحہ ۱۲۷)

قانونی اور غیر قانونی، جائز اور ناجائز کے سلسلے میں نئے دستور کا فرمان ہے:

"اُن تمام نئی اور پرانی جاگیرداریوں کو قطعی ختم کر دیا جائے جو کسی دورِ حکومت میں اختیارات کے ناجائز استعمال سے پیدا ہوئی ہوں۔"

"تمام" کے لفظ میں بڑی شدت ہے۔ لیکن فقرے کے آخر تک پہنچتے پہنچتے آپ کو معلوم ہوتا ہے کہ پہلے آپ کو یہ ثابت کرنا پڑے گا کہ فلاں جاگیردار کی شخصی یا موروثی ملکیت اس نے، یا اس کے باپ دادا نے "اختیارات کے غلط استعمال" سے حاصل کی ہے۔ یہ ایک ہاتھ سے دینے اور دوسرے سے واپس لے لینے کا اسلوب مودودی جماعت کا خاص طریق کار ہے۔

اپنے پرانے معاشی دستور میں مودودی صاحب موروثی جائداد کے بارے میں یوں لکھتے ہیں۔ اس سے واضح ہو جائے گا کہ "قانونی صورت" سے کوئی جاگیردار اپنی موروثی دولت کس طرح قائم رکھ سکتا ہے:

"مصنوعی طریقوں کی طرح اسلام انقلابی طریقوں کو بھی پسند نہیں کرتا۔ زمانۂ جاہلیت میں اہلِ عرب کسبِ معاش کے بکثرت ایسے ذرائع استعمال کرتے تھے جن کو اسلام نے بعد میں آ کر حرام اور سخت قابلِ نفرت ٹھہرایا۔ مگر پہلے کی جو املاک چلی آ رہی تھیں ان کے متعلق اسلام نے یہ جھگڑا نہیں اٹھایا کہ جن جن لوگوں نے حرام خوری کے ذریعے سے دولت کمائی تھی اب ان کی املاک ضبط ہونی چاہئیں۔ حتّٰی کہ سود خوروں اور قحبہ گری کا پیشہ کرنے والوں اور ڈاکہ مارنے والوں تک کے پچھلے اعمال پر گرفت نہ کی گئی جس کے قبضے میں جو کچھ تھا اسلام کے دیوانی قانون نے اس پر اس کے حق ملکیت تسلیم کر لیے۔" (صفحہ ۱۲۴، معاشی نظریات)

مودودیت کے اس درخشاں اصول کی روشنی میں اگر غور کیجیے تو پاکستان کے کس جاگیردار کی زمین محفوظ نہیں ہے اور کس سرمایہ دار، سود خور، قحبہ گر اور ڈاکو کا سرمایہ مامون نہیں ہے؟ کون نہیں جانتا کہ ہمارے ملک کی سب جاگیرداریاں برطانوی حکومت کی غلط بخشیوں کا نتیجہ ہیں اور کس طرح کے حق خدمت کا انعام ہیں؟ جب آپ ان کے بارے میں کہہ دیں کہ "جو کسی دورِ حکومت میں اختیارات کے ناجائز استعمال سے پیدا ہوئی ہوں" تو جاگیردار چاہے وہ پرانا ہو یا نیا یہی کہے گا کہ میں تو مختار تھا ہی نہیں۔ میں تو حکومت کا غلام تھا۔ میں نے اپنے اختیار سے یہ زمین حاصل نہیں کی۔ مجھ کو یہ زمین زبردستی عنایت کی گئی ہے۔

ایسا نہیں کہ مودودی صاحب کو معلوم نہ ہو کہ جاگیرداری نظام ہے کیا؟ اسی کتاب کے آغاز میں نظامِ جاگیرداری کی تعریف فرماتے ہیں۔

"بنائے اقتدار ملکیت زمین قرار پائی۔ عزت، طاقت، بالادستی اور منتقل حقوق صرف ان لوگوں کے لیے مخصوص ہو گئے جو کسی علاقے میں مالکانِ زمین ہوں۔" (صفحہ ۸)

مودودی صاحب کو یہ بھی معلوم ہے کہ مذہبی پیشوائی ہر عہد میں ذرائع پیداوار کے مالکوں مثلاً جاگیرداروں کی پشت پناہ اور آلۂ کار بن جاتی ہے۔

"مسیحی کلیسا جو خدا کے نام پر لوگوں سے بات کرتا تھا..... اس وقت یورپ میں نیا نیا قائم ہوا تھا۔ اس نے اس نوخیز نظامِ جاگیرداری سے موافقت کر لی۔ اور وہ ان تمام روایتی اداروں اور حقوق اور امتیازات اور پابندیوں کو مذہبی سند عطا کرتا چلا گیا جو اس نظام کے ساتھ ساتھ معاشرے میں جڑ پکڑ رہے تھے۔ ہر خیال جو پرانا ہو گیا، کلیسا کا عقیدہ بن گیا اور اس کے خلاف سوچنا کفر قرار پایا۔ ہر رسم جو ایک دفعہ پڑ گئی شریعت بن کے رہ گئی اور اس سے انحراف کے معنی خدا اور اس کے دین سے انحراف کے ہو گئے۔ ادب و فلسفہ ہو یا معاشرت اور سیاست اور معیشت ہر چیز کی بھی جو شکل نظامِ جاگیرداری میں قائم ہو گئی تھی، کلیسا نے اس کو خدا کی دی ہوئی شکل ٹھہرا دیا۔ اور اس بناء پر اس کو بدلنے کی کوشش جرم ہی نہیں، حرام بھی ہو گئی۔" (صفحہ ۹)

مودودی صاحب کے متعلق یہ کہنا کچھ ایسا صحیح نہیں ہے کہ وہ معاشیات کے علم سے ناواقف ہیں۔ انھیں سرمایہ داری نظام کے بارے میں بھی کافی صحیح علم ہے۔ سرمایہ داری کے نظام کی تعریف میں یوں فرماتے ہیں:

"بے قید معیشت کے "وسیع المشرب" نظریہ پر جس معاشی نظام کی عمارت اٹھی اس کا نام اصطلاح میں جدید نظام سرمایہ داری ہے۔" (صفحہ ۲۱)

"وسیع المشرب" کے الفاظ میں ایک جہانِ معنی پنہاں ہے جو خاص مودودی صاحب کا حصہ ہے اور "بے قید" سے اسی طرح مدح کا پہلو نکلتا ہے جس طرح قائدِ اعظم کی مسلم لیگ کو "طائفہ" کہہ دینے سے ذم کا پہلو نکلتا ہے۔

سرمایہ داری نظام کے بنیادی اصول کیا ہیں؟ یہ وہی اُصول ہیں جن کو آگے چل کر مودودی صاحب اسلام کے اقتصادی نظام کے اصول کے طور پر پیش کرنے والے ہیں۔ لہٰذا ذرا غور سے پڑھیے۔

"اس نظام کے بنیادی اصول حسبِ ذیل ہیں: (۱) شخصی ملکیت کا حق۔ صرف انھیں اشیاء کی ملکیت کا حق نہیں جنھیں آدمی خود استعمال کرتا ہے۔ بلکہ اُن اشیاء کی ملکیت کا حق بھی جن سے آدمی مختلف قسم کی اشیاءِ ضرورت پیدا کرتا ہے تاکہ انھیں دوسروں کے ہاتھ فروخت کرے۔ مثلاً مشین، آلات، زمین، خام مواد وغیرہ۔ پہلی قسم کی چیزوں پر تو بلا نزاع ہر نظام میں انفرادی حقوقِ ملکیت تسلیم کیے جاتے ہیں۔ لیکن بحث دوسری قسم کی اشیاء یعنی ذرائع پیداوار کے معاملے میں اُٹھ کھڑی ہوئی ہے کہ آیا ان پر بھی انفرادی ملکیت کا حق جائز ہے یا نہیں۔ نظامِ سرمایہ داری کی اوّلین خصوصیت یہ ہے کہ وہ اس حق کو تسلیم کرتا ہے۔ بلکہ درحقیقت یہی حق اس کا سنگِ بنیاد ہے۔" (صفحہ ۲۱)

مودودی صاحب نے بالکل درست فرمایا۔ یہی "ذرائع پیداوار پر انفرادی ملکیت کا حق" سرمایہ داری کا سنگِ بنیاد ہے۔ اُسی طرح جیسے مودودی جماعت کا سنگِ بنیاد پاکستان کی تحریک پاکستان کی ریاست اور پاکستان تحریک کے رہنماؤں مثلاً قائدِ اعظم اور ان کے رفقاء (مع علامہ اقبال) کی مخالفت اور دشمنی ہے۔ دیکھیے "مسلمان اور موجودہ سیاسی کش مکش حصہ سوم"۔ اور خریدنے جائیں تو حصہ سوم ہی مانگیے کیونکہ یہی "سنگِ بنیاد" ہے

"(۲) آزادیٔ سعی کا حق۔ (۳) ذاتی نفع کا محرکِ عمل ہونا۔ نظامِ سرمایہ داری اشیائے ضرورت کی پیداوار کی ترقی کے لیے جس چیز پر انحصار کرتا ہے وہ فائدے کی طمع اور

نفع کی اُمید ہے جو ہر انسان کے اندر فطرتاً موجود ہے۔ اور اس کو سعی و عمل پر اُبھارتی ہے (صفحہ ۲۲) ..... (۴) مقابلہ اور مسابقت ...... کام کرنے والے اور کام لینے والے بھی اپنی اپنی جگہ مقابلے کی بدولت خود ہی اُجرتوں اور تنخواہوں کے متوازن معیار قائم کرتے رہتے ہیں بشرطیکہ مقابلہ کھلا اور آزاد ہو، کسی قسم کی اجارہ داریوں سے اسے تنگ نہ کر دیا جائے۔ (۵) اجیر اور مستاجر کے حقوق کا فرق ..... از روئے انصاف کاروبار کا منافع اس کا حصہ ہے جس حصے میں کاروبار کا نقصان آتا ہے۔ اور جو کاروبار کا خطرہ مول لیتا ہے۔ رہا اجیر تو وہ اپنی مناسب اُجرت لینے کا حق دار ہے جو معروف طریقے پر اس کے کام کی نوعیت اور مقدار کے لحاظ سے مارکیٹ کی شرح کے مطابق طے ہو جائے۔ (صفحہ ۲۴) .... اس تضاد سے ایک گونہ کشمکش پیدا ہونی ایک قدرتی بات ہے۔ لیکن جس طرح دنیا کے ہر معاملے میں ہوا کرتا ہے اس معاملے میں بھی فطری طور پر کسر و انکسار سے ایسی اُجرتیں طے ہوتی رہیں گی جو فریقین کے لیے قابل قبول ہوں۔ (صفحہ ۲۵) ..... (۶) ارتقاء کے فطری اسباب پر اعتماد ..... فطرت کے قوانین کثیر التعداد منتشر افراد اور گروہوں کی انفرادی سعی و عمل سے اجتماعی ترقی و خوشحالی کا وہ کام آپ ہی آپ لیتے رہے ہیں جو کسی اجتماعی منصوبہ بندی سے اتنی خوبی کے ساتھ نہیں ہو سکتا۔ یہ فطرت کی منصوبہ بندی ہے جو غیر محسوس طور پر عمل میں آتی ہے۔" (صفحہ ۲۶)

یہ سب معاشی اصول بہت اہم ہیں اور جیسے کہ آگے چل کر مودودی صاحب واضح کریں گے یہ سب اسلام کے عین مطابق ہیں کیونکہ فطرت کے مطابق ہیں۔ لیکن سب سے زیادہ اہمیت ساتویں اصول کو ہے۔

"(۷) ریاست کی عدم مداخلت" (یہ دراصل اصول نمبر ا کا نتیجہ ہے یعنی شخصی ملکیت کے حق کا جو سرمایہ داری کا اصل الاصول ہے۔ صفدر میر) "اس سارے کاروبار میں

ریاست کا کام یہ نہیں ہے کہ پیدائش دولت کے فطری عمل میں خواہ مخواہ مداخلت کر کے اس کا توازن بگاڑے بلکہ اس کا کام یہ ہے کہ ایسے حالات پیدا کرے جن میں انفرادی آزادیٔ عمل زیادہ سے زیادہ محفوظ ہو سکے۔ اسے امن اور نظم قائم کرنا چاہیے، معاہدوں کو قانون کے زور سے پورا کرنا چاہیے اور بیرونی حملوں اور مزاحمتوں اور خطروں سے ملک اور ملک کے کاروبار کو بچانا چاہیے۔ ریاست کا منصب یہ ہے کہ منصف اور نگران اور محافظ کی خدمت انجام دے۔ نہ کہ خود تاجر اور صنّاع اور زمیندار بن بیٹھے۔ یا تاجروں اور صنّاعوں اور زمینداروں کو اپنی بار بار کی خلل اندازی سے کام نہ کرنے دے۔" (صفحہ ۲۶، ۲۷)

مودودی صاحب کے حواری کہتے ہیں کہ دراصل مودودی صاحب نے اصولوں کو بیان فرماتے وقت اپنے موقف یعنی اپنے معاشی نظام کی اقدار کی وضاحت نہیں کی۔ بلکہ سرمایہ داری نظام کے حامیوں کا موقف بیان کیا ہے۔ ان کا اپنا موقف مختلف ہے اور وہ اسلامی ہے۔

اس کے برعکس اگلے ہی فقرے میں خود مودودی صاحب ان اقدار کو انسانی معیشت کی دائمی اقدار کے طور پر پیش کرتے ہیں:

"یہ تھے وہ اصول جن کو پورے زور شور سے جدید سرمایہ داری کی پیدائش کے زمانے میں پیش کیا گیا اور چونکہ ان کے اندر کسی حد تک مبالغہ (کس حد تک ؟) کے باوجود صداقت پائی جاتی تھی۔ اس لیے ان کو بالعموم دنیا بھر سے تسلیم کرا لیا گیا۔ درحقیقت ان میں نئی بات کوئی بھی نہ تھی۔ ساری باتیں وہی تھیں جن پر غیر معلوم زمانے سے انسانی معیشت کا کاروبار انجام پاتا چلا آرہا تھا۔ جدّت اگر تھی تو اس مبالغہ آمیز شدت میں تھی جو بعض اصولوں کو صنعتی انقلاب کے دور کی معیشت پر چسپاں کرنے میں پُرزور حضرات نے اختیار کی۔" (صفحہ ۲۷)

مودودی صاحب ان اصولوں — یعنی سرمایہ داری نظام کی بنیادی اقدار کو "صداقت"

تسلیم کرتے ہیں اور صداقت بھی کیسی جس پر انسانی معیشت ہمیشہ سے کاربند رہی ہے۔

سوال کیا جا سکتا ہے کہ اُوپر کے اقتباس سے محض ایک منطقی استخراج کے طور پر آپ مودودی صاحب کو سرمایہ دارانہ نظام کا حامی کیسے ثابت کر سکتے ہیں، یہ بتایئے کہ کہیں مودودی صاحب نے صاف صاف لفظوں میں بھی اس بات کا اقرار کیا ہے — اس سوال کے جواب میں ملاحظہ ہو نوائے وقت (۶ مئی ۱۹۶۶ء)

لکھا ہے کہ "ملتان میں ایک انٹرویو دیتے ہوئے مولانا مودودی نے فرمایا کہ:

"اسلامی حکومت میں سرمایہ داری حلال ہے نہ حرام ہے۔ بلکہ ناجائز ذرائع سے کمائی ہوئی دولت ناجائز طریقوں سے صرف کی جائے تو اس کو اسلام حرام قرار دیتا ہے۔"

"البتہ اشتراکیت کے بیے مولانا کے خیال کے مطابق اسلام میں کوئی جواز نہیں — جائیدادوں کو قومی بنانے کی پالیسی پر یقین رکھنا اسلامی تعلیمات کے منافی ہے۔"

پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ ممکن ہے نوائے وقت کے رپورٹر سے کوئی غلطی ہوگئی ہو۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ مودودی صاحب کے حواری تو اعلان کرتے پھریں کہ ہم سرمایہ داری اور سوشلزم دونوں کے مخالف ہیں اور اس انٹرویو سے معلوم ہو کہ دراصل وہ سوشلزم کے تو مخالف ہیں لیکن سرمایہ داری کو اسلامی نقطۂ نظر سے "مباحات" میں شمار کرتے ہیں۔ کیا مودودی صاحب کی کسی ایسی تحریر کا حوالہ دیا جا سکتا ہے جس میں انھوں نے مثبت طریقے سے سرمایہ داری نظام کے اوپر درج کیے ہوئے اصولوں کی حمایت کی ہو اور انھیں اسلامی معیشی نظام کے مترادف قرار دیا ہو؟

پروفیسر ایم ایم شریف نے "مسلم فلاسفی کی تاریخ" کے نام سے ایک بڑی ضخیم کتاب مرتب کی تھی جس میں مودودی صاحب نے "قرآن کی سیاسی اور معاشی تعلیمات" کے نام سے ایک مضمون (باب ۹۔ جلد اوّل) تحریر فرمایا تھا۔ یہ اس ضمن میں غالباً ان کی سب سے مؤثر تحریر ہے۔ فرماتے ہیں:

"قرآن نے معیشت کا جو منصوبہ پیش کیا ہے وہ کلیتہً ہر میدان میں انفرادی ملکیت کے

تصور پر مبنی ہے۔ اس میں کہیں کوئی اشارہ نہیں ملتا کہ اس سلسلے میں اشیائے صرف اور ذرائع پیداوار کی ملکیت میں تخصیص کی جائے اور یہ کہا جائے کہ محض اوّل الذکر نجی ملکیت میں داخل ہیں اور موخرالذکر کو قومیانے کی اجازت ہے۔ نہ قرآن میں ایسی کوئی بات ہے جس سے پایا جائے کہ مندرجہ بالا منصوبہ عارضی نوعیت کا ہے۔ جیسے بعد میں کسی اور مستقل طریق عمل سے بدلا جا سکتا ہے۔ محض یہ بات کہ قرآن میں ایک جگہ ذکر آیا ہے کہ "زمین خدا کی ملکیت ہے"۔ (الارض للّٰہ) یہ نتیجہ اخذ کرنے کے لیے کافی نہیں ہے کہ قرآن زمین کی نجی ملکیت کے خلاف ہے یا اس سے منع کرتا ہے اور اسے "قومیانے" کی اجازت دیتا ہے..... علاوہ ازیں آیت ۱۰: (حم السجدۃ) سے یہ استخراج کرنا بھی اتنا ہی غلط ہے کہ قرآن زمین میں تمام وسائلِ معیشت کو تمام انسانوں میں برابر تقسیم کرنا چاہتا ہے۔ اور اس سے یہ نتیجہ بھی نکالنا غلط ہے کہ چونکہ ایسا محض "قومیانے" کے بعد ہی ممکن ہوگا۔ اس لیے قرآن اس نظام (قومیانہ) کو پسندیدہ نظر سے دیکھتا ہے یا اس کا علمبردار ہے۔ اس طرح کی تاویل تک پہنچنے کے لیے اس آیت کا ترجمہ ہی غلط کیا جاتا ہے۔ یعنی "اللہ نے زمین میں رکھے اس کے وسائلِ معیشت چار دنوں میں تمام طلبگاروں کے لیے مساوی"۔ یہ غلط ترجمہ بھی مقصد پورا نہیں کرتا۔ "تمام طلبگاروں کے لیے مساوی" کے الفاظ کو محض انسانوں پر لاگو کرنا غلط ہوگا۔ ہر طرح کے حیوان بھی ان میں سے ہیں جو "طلبگار" ہیں۔ اس لیے اگر یہ آیت ان تمام کے لیے جو طلبگار ہیں مساوی حصّے کا حکم دیتی ہے تو اس مساوات کو محض نوعِ انسان کے افراد کے لیے محدود کر لینے کا کوئی جواز نہیں"۔ (صفحہ ۱۷۹)

محض اس لیے کہ کہیں اس آیت کی روشنی میں انسان اور حیوان کی مساوات پیدا نہ ہو جائے، مودودی صاحب نے اس بات کو گوارا کر لیا ہے کہ سرمایہ داری معیشت میں انسانوں کی اکثریت کو بھی حیوانوں کا درجہ دے دیا جائے۔

لیکن ان اقتباسات کے پیشِ نظر اس مساوات کے تصوّر کا کیا ہوگا جو اسلام کا نام سُنتے ہی ہر انسان کے ذہن میں اُبھرتا ہے۔

گھبرایئے نہیں مودودی صاحب نے اس مساوات کی بھی ایک تاویل کر رکھی ہے تاکہ اسے سرمایہ داری نظام اور اس کی نام نہاد جمہوریت کے مطابق ثابت کیا جا سکے۔ فرماتے ہیں کہ:

"معاشی نظام کے حرکت کرنے کا فطری طریقہ اس منصوبے کے تحت یہ ہے کہ افراد اس کو چلائیں اور آزادانہ کوشش سے اس کو ترقی دینے کی سعی کریں۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ انھیں بغیر کسی بندش یا ضابطے کے ہر کام کرنے کے لیے بالکل آزاد چھوڑ دیا گیا ہے۔ ان کی اپنی تمدنی اور معاشی بہبود کے لیے اور ان کی سوسائٹی کی فلاح کے لیے اس آزادی پر بعض حدود لگا دی گئی ہیں۔" (صفحہ ۱۹۰)

اس ضمن میں مودودی صاحب سُود، زکوٰۃ اور مساکین و یتامیٰ کی مدد کا ذکر کرتے ہیں۔ یعنی سرمایہ داری نظام کے اندر اگر سُود کو بند کر دیا جائے (یعنی اس کو منافع کہہ کر حلال کر لیا جائے) زکوٰۃ کا بندوبست کر دیا جائے اور مساکین و غرباء کے لیے غریب گھر کھول دیے جائیں تو وہ اسلامی نظامِ معیشت بن جائے گا۔

اس چیز کا سدِ باب کرنے کے لیے کہ کہیں حدود سے مراد کچھ اور نہ لیا جائے۔ مودودی صاحب خبردار کرتے ہیں کہ "اس منصوبے میں معاشی انصاف مہیا کرنے کے لیے قانون یا ریاست کی مداخلت پر انحصار نہیں کیا جاتا۔ اس مقصد کے لیے (یعنی معاشی انصاف کے لیے) بعض ناگزیر چیزوں کو ریاست کی ذمہ داری قرار دینے کے بعد وہ (یعنی اسلام) اپنے منصوبے کی باقی ماندہ شقوں کو ایک معاشرے کے افراد کی ذہنی اور اخلاقی فلاح اور اس کی عمومی بہبود کے لیے نافذ کرتا ہے اس طرح معیشت کے میدان میں معاشی انصاف، انفرادی آزادی کے اصول کے ساتھ ہم آہنگ ہو کر حاصل ہو جاتا ہے۔" (صفحہ ۱۹۰)

باقی ماندہ شقوں میں کوئی معاشی اصول نہیں ہے بلکہ اخلاقی اصول ہیں کہ (۱) اکتساب

مال کے ذرائع میں جائز اور ناجائز کی تفریق (۲) مال جمع کرنے کی ممانعت (اگر ملکیت پر کوئی حد ہی نہیں تو یہ مال جمع کرنے کی ممانعت کہاں لاگو ہو گی ؟) (۳) خرچ کرنے کا حکم (۴) صدقات (۵) قانونِ وراثت (۶) کفایت شعاری۔

مجموعی طور پر دیکھا جائے تو مودودی صاحب کے معاشی نظام کی شکل یہ بنتی ہے کہ یہ ایک ایسا نظام ہے جس کی رُو سے ریاست اور قانون چند افراد کے ہاتھوں میں لامحدود ذرائع پیداوار اور دولت کی ملکیت کی حفاظت اور نگہبانی کے فرائض انجام دیتے ہیں اور کسی طرح بھی اُن کے اس مخصوص حق میں مداخلت نہیں کرتے۔ یہ اس لیے ہے کہ مودودی صاحب اس نظام کو فطرت کے قریب ترین پاتے ہیں اور اس کو اسلامی نظامِ معیشت بتلاتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

"اسلام ہر معاملے میں انسان کو فطری حالت سے قریب تر دیکھنا چاہتا ہے اور زندگی کے کسی پہلو میں بھی مصنوعی پن کو پسند نہیں کرتا۔ انسانی معیشت کے لیے فطری حالت یہی ہے کہ خدا نے رزق کے جو ذرائع اس زمین پر پیدا کیے ہیں۔ ان کو افراد اپنے قبضے میں لائیں۔ فرد فرداً اور گروہ گروہ بن کر اُن پر تصرف اور ان سے استفادہ کریں اور آپس میں اشیاء اور خدمات کا آزادانہ لین دین کرتے رہیں۔ غیر معلوم مدّت سے اسی طرز پر انسانی معیشت کا کارخانہ چلتا آ رہا ہے اور یہ گنجائش بھی اس فطری نظام ہی میں نکل سکتی ہے کہ ایک آدمی معاشرے کے اندر رہتے ہوئے بھی اپنی معیشت میں آزاد اور اپنی زندگی میں مستقل ہو سکے۔" (صفحہ ۱۲۳، ۱۲۴)

سرمایہ داری نظام کی تعریف میں بھی مودودی صاحب نے "فطری" کا ہی لفظ استعمال کیا ہے۔ اور اس کے بارے میں بھی یہی بتایا ہے کہ "غیر معلوم زمانے سے انسانی معیشت کا کاروبار اسی طرح انجام پاتا چلا آ رہا تھا۔" ظاہر ہے کہ جب مودودی صاحب لفظ "اسلامی" کہتے ہیں تو ان کی مراد اس سے "سرمایہ داری نظام" ہی ہوتی ہے۔

مودودی صاحب فرد — یعنی سرمایہ دار اور جاگیر دار فرد — کے حقِ ملکیت کے سلسلے میں تو آزادی کے بہت بڑے علمبردار ہیں لیکن جب مزدور کے حقِ محنت یعنی کام کرنے کے حق کا سوال آتا ہے تو انفرادی آزادی کا سارا زعم بے بنیاد ہو جاتا ہے۔

"اسلام معاشرے اور ریاست کے ذمے یہ فرض عائد نہیں کرتا کہ وہ اپنے افراد کو روزگار فراہم کرے۔" (صفحہ ۱۳۵)

اب اس "فطری" نظامِ معیشت اور سرمایہ داری نظام میں کوئی صاحب فرق بتائیں تو میں ان کا — اور مودودی صاحب — دونوں کا قائل ہو جاؤں۔ اس کے باوجود مودودی صاحب کے حواری چیخ چیخ کر آسمان سر پر اٹھا رہے ہیں کہ دیکھو یہ سوشلسٹ حضرات مودودی پر غلط الزام لگاتے ہیں کہ وہ سرمایہ داروں کے حمایتی ہیں۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کوئی شخص جو قرآن اور حدیث سے واقف ہو اور اسلام کی مساوات کا دعوے دار ہو وہ سرمایہ داری جیسے غیر اسلامی نظام کو کیونکر ہمارے سامنے ایک اسلامی نظام کے طور پر پیش کر سکتا ہے؟ مودودیت کے علمبردار حضرات جو ہمہ وقت غیر ملکی، غیر قومی اور غیر اسلامی نظام ہائے حیات کے خلاف چیخ پکار کرتے رہتے ہیں، وہ کیسے گوارا کرتے ہیں کہ سرمایہ داری جیسے غیر ملکی، غیر قومی اور غیر اسلامی نظامِ معیشت کو اسلام ہی کے نام پر لوگوں پر مسلط کرنے کی کوشش کریں؟

اس سوال کے اندر ہی اس کا جواب بھی موجود ہے۔ آخر ہمارے لیے ہمارے پچھلے دو سو برس کی سیاسی تاریخ میں یہ کوئی نئی بات نہیں ہے کہ مذہب کو رجعت پسندانہ مقاصد کے لیے استعمال کیا جاتا ہو۔ مودودی صاحب نے جس طرح جاگیرداری نظام کی اپنی کتاب میں تعریف کی ہے اور جس طرح کلیسا کا یورپ کے جاگیردارانہ نظام کے ساتھ تعلق بتایا ہے۔ اس میں ذرا سے تغیر و تبدل کے بعد ہم اس نتیجے پر بخوبی پہنچ سکتے ہیں کہ مودودیت بھی یورپ کے کلیسا کی طرح ایک مرتے ہوئے نظامِ معیشت کو سہارا دینے کے لیے دینِ اسلام کو استعمال کر رہی ہے۔ مودودیت دراصل ایک

ایسا مذہب فکر ہے جس کا مقصد ہی پاکستان میں جاگیرداری، سرمایہ داری اور نوآبادیاتی نظام کی پشت پناہی کرنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے قدیم دینی عالموں کی تحریروں کے برعکس مودودی صاحب کی تحریروں کا بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ کسی طرح لامحدود حق ملکیت کو قرآن اور حدیث کی رُو سے ثابت کیا جائے۔ اور اس لامحدود حق ملکیت کو عوامی طاقتوں کے اُبھرتے ہوئے بے پناہ طوفانوں کے مقابلے میں قائم رکھنے کے لیے ایک ایسی ریاست کا نقشہ مہیا کیا جائے جو نام کو تو اسلامی ریاست ہو اور خدا کی حاکمیت پر اصرار کرے۔ لیکن اصل میں وہ ایک نوآبادیاتی ریاست ہو جس میں عوام کی حاکمیت کی نفی خدا کے پاک نام پر کی جاتی ہو۔ اقتدار جاگیرداروں، سرمایہ داروں اور نوآبادیاتی نظام کے نوکر شاہی پرزوں کے ہاتھ میں ہو۔

مودودی صاحب کی تحریریں ادنیٰ تصرف کے بعد ان کے "اسلامی نظام" کے نقشے اور یورپ کے جاگیرداری نظام کے نقشے میں مماثلت معلوم کرنا کچھ مشکل نہیں ہے۔ ساتھ ہی ساتھ ان کے نئے مذہب فکر اور یورپ کے کلیسا کے مذہب فکر کی مطابقت بھی سمجھ میں آجاتی ہے۔

مودودی صاحب کے "اسلامی نظام" میں معیشت کا جو نقشہ بنتا ہے وہ اُن کے اپنے ہی الفاظ میں یوں ہے:

"بنائے اقتدار ملکیت زمین و سرمایہ قرار پائی۔ عزّت، طاقت، بالادستی اور مستقل حقوق صرف ان لوگوں کے لیے مخصوص ہو گئے جو کسی علاقے میں مالکان زمین و سرمایہ ہوں"۔

(اسلام اور جدید معاشی نظریات صفحہ ۸)

اس اقتباس میں میں نے اپنی طرف سے صرف لفظ "سرمایہ" کا اضافہ کیا ہے۔ مودودی صاحب نے جو نقشہ اسلامی معیشت کا اپنی طرف سے پیش کیا ہے۔ اس کی حقیقی شکل مودودی صاحب کے خیالات کی روشنی میں یہی بنتی ہے۔ اس نظام کی بنیادی قدر یہ ہے کہ لامحدود انفرادی ملکیت کے حقوق پر ریاست یا معاشرے کی طرف سے کوئی پابندی نہیں لگائی جا سکتی۔ بلکہ ریاست ان حقوق کی حفاظت اور نفاذ کی مشینری کا نام ہے۔

اس نظام میں مودودیت کی صورت بطور ایک مذہب فکر کے یہ بنتی ہے کہ:

"مودودی مذہب فکر نے جو خدا کے نام پر لوگوں سے بات کرتا ہے.... اور ہمارے زمانے میں برعظیم میں نیا نیا قائم ہوا ہے۔ مٹتے ہوئے جاگیرداری، سرمایہ داری اور نوآبادیاتی نظام سے موافقت کر لی ہے۔ اور وہ ان تمام روایتی اداروں اور حقوق اور امتیازات اور پابندیوں کو مذہبی سند عطا کرتا چلا گیا جو اس نظام کے ساتھ ساتھ معاشرے میں جڑ پکڑ رہے تھے۔ ہر خیال جو پرانا ہو گیا مودودی مذہب فکر کا عقیدہ بن گیا اور اس کے خلاف سوچنا کفر قرار پایا۔ ہر رسم جو ایک دفعہ پڑ گئی، شریعت بن کر رہ گئی اور اس سے انحراف کے معنی خدا اور اس کے دین سے انحراف کے ہو گئے۔
ادب و فلسفہ ہو یا معاشرت اور سیاست اور معیشت، جس چیز کی بھی جو شکل جاگیرداری سرمایہ داری نوآبادیاتی نظام میں قائم ہو گئی تھی۔ مودودی مذہب فکر نے اس کو خدا کی دی ہوئی شکل ٹھہرایا اور اس بنا پر اس کو بدلنے کی کوشش جرم ہی نہیں، حرام بھی ہو گئی۔" (اسلام اور جدید معاشی نظریات صفحہ ۹)

اس اقتباس میں کلیسا کی جگہ "مودودی مذہب فکر" اور جاگیرداری نظام کی جگہ "سرمایہ داری اور نوآبادیاتی، جاگیرداری نظام" کے الفاظ میں نے اپنی طرف سے اضافہ کیے ہیں۔ کتنی حیرت کی بات ہے کہ اس ادنی تصرف کے ساتھ ہمیں مودودی مذہب فکر کی اتنی واضح تعریف مل گئی ہے کہ اور کوئی دوسری تعریف اس کی جامعیت اور واقعیت کا مقابلہ نہیں کر سکتی اور وہ بھی مودودی صاحب کے اپنے ہی الفاظ میں۔

مودودیّت اور نوآبادیاتی نظام

تین سو برس سے ہماری قومی سیاست کی بنیادی حقیقت مغرب کے نوآبادیاتی نظام کے خلاف عوامی جدوجہد ہے۔

آغاز میں جس وقت مغل سلطنت مضبوط اور شیرازہ بند تھی، ہماری قوم نے مغرب سے آنے والی سرمایہ دار قوموں کی جارحیت کو کامیابی کے ساتھ پسپا کر دیا۔ یہ قومیں انگریز، فرانسیسی، ڈچ، پرتگیز وغیرہ۔ اسی طرح مغل سلطنت کے ساحلوں پر تجارت کرنے آئی تھیں۔ جیسے یہ شمالی اور جنوبی امریکہ، افریقہ، چین اور جاپان کے ساحلوں پر بھی آئی تھیں۔ لیکن آہستہ آہستہ ان کا طریق کار محض تاجروں یا سمندری لٹیروں کا نہ رہا بلکہ انھوں نے ہمارے ملک کے اندرونی سیاسی معاملات میں حصہ لینا شروع کر دیا اور رفتہ رفتہ متضاد اور متحارب قوتوں کو آپس میں لڑوا کر حکومت کو کھوکھلا کر دیا اور مغل سلطنت کی شیرازہ بندی اور مرکزیت کا خاتمہ کر دیا۔ اٹھارہویں صدی میں انھوں نے مختلف صوبوں پر ایک ایک کر کے قبضہ جمانا شروع کیا اور یہ عمل ۱۸۵۷ء تک جاری رہا۔ جب ان میں سے ایک فریق یعنی انگریز پورے ہندوستان پر قابض ہو گئے دیو استبداد کا جو رقصِ خونیں ہماری قوم نے ۱۸۵۷ء میں دیکھا وہ اس سیاسی عمل کی ابتدا نہ تھی جس کو نوآبادیاتی نظام کہتے ہیں بلکہ اس کی انتہا تھی۔

مغربی قوموں کا یہ سیاسی عمل صرف ہمارے ملک میں ظہور پذیر نہیں ہوا بلکہ ساری دنیا اس کی لپیٹ میں آ گئی۔ ہمارے ملک پر قبضہ جمانے سے بہت پہلے امریکہ کے دونوں براعظم یورپی قوموں کی جوع الارض کا شکار ہو چکے تھے۔ جس طرح ہسپانوی نوآبادیاتی لٹیروں نے وسطی

اور جنوبی امریکہ کی عظیم الشان سلطنتوں کو تباہ و برباد کر دیا اور ہزاروں لاکھوں مقامی باشندوں کو تہ تیغ کر دیا، ان کے بادشاہوں، سرداروں اور شہزادوں کو اذیت ناک طریقوں سے قتل کیا۔ اس کی روئیداد پڑھنے کے لیے ہمیں کہیں دُور جانے کی ضرورت نہیں۔ ۱۷۵۷ء سے ۱۸۵۷ء تک جس بہیمیت اور درندگی کا ثبوت انگریزوں نے ہندوستان میں دیا اسی کی تاریخ پڑھ لینا کافی ہے۔

مغل سلطنت سے بہت پہلے یورپی نو آبادیاتی طاقتوں نے افریقہ کی عظیم سلطنتوں کو بھی اسی طرح نیست و نابود کیا کہ انسانیت کے ضمیر سے ان کی یاد تک فراموش ہو گئی۔ افریقہ اور امریکہ میں پچھلی تین چار صدیوں میں ان براعظموں کی رنگین تہذیبیں اس حد تک مٹا دی گئیں کہ ان کے نام و نشان تک باقی نہ رہنے دیے گئے۔ اسی زمانے میں افریقہ سے لاکھوں سیاہ فام باشندوں کو شمالی امریکہ میں یورپی نو آبادیات پر محنت کرنے کے لیے زبردستی غلام بنا کر لے جایا گیا۔ مہذّب اور جمہوریت پسند تاجروں نے افریقیوں کو غلام بنانے کے لیے پکڑنے کے وہی طریقے استعمال کیے جو وہ جنگلی جانوروں کو پکڑنے کے لیے استعمال کرتے رہے ہیں۔ "غلاموں کی تجارت" جو پچھلی صدی کے آخری حصے تک جاری رہی، ایک بہت بڑے پیمانے کا معاشی منصوبہ تھا جس کے تحت افریقہ کی آبادی کے بہت بڑے حصے کو امریکہ میں دولت پیدا کرنے کے لیے "نقل مکانی" کرنے پر مجبور کیا گیا۔ سالہا سال تک دو صدیوں کے طویل عرصے میں انگریز اور دوسرے یورپی تاجر، افریقیوں کو — مردوں، عورتوں، بچوں کو — لاکھوں کی تعداد میں پکڑ پکڑ کر اور جہازوں میں بھر بھر کر امریکہ لے جاتے رہے تاکہ وہ وہاں گنّے، روئی اور گیہوں کی پیداوار میں مفت کام کرتے رہیں۔ ان غلاموں کی حیثیت امریکہ میں محض "وسائل پیداوار" کی تھی، ان کے اپنے کوئی حقوق نہ تھے۔ زنجیروں سے بندھے ہوئے اور جلّادوں کے دُرّوں کی مار سہتے ہوئے یہ غلام جہازوں میں بھرے جاتے تھے اور بحر اوقیانوس کو پار کر کے اپنے "نئے گھروں" میں پہنچائے جاتے تھے۔ جہاں اُسی طرح زنجیروں میں بندھے ہوئے وہ زراعتی فارموں پر کام پر لگائے جاتے تھے۔ ان میں سے ہزاروں تو جہازوں ہی میں بیماریوں اور تشدّد کا شکار ہو جاتے تھے اور ہزاروں ایسے تھے جو زراعتی فارموں پر سسک سسک کر مر جاتے

تھے۔ لیکن ہر سال، ہر مہینے، ہر ہفتے افریقہ کے ساحلوں سے نئے تجارتی جہاز ان بدنصیب قیدیوں کو لے کر نئی دُنیا کی طرف روانہ ہوتے رہتے تھے۔ ایسے جہازوں میں سے ایک کا ذکر تاریخ کی کتابوں میں یوں بھی آیا ہے کہ اس شیطنت کا کاروبار کرنے والے جہاز کے مالک نے اس کا نام "یسوع مسیح" رکھا ہوا تھا۔

افریقہ کے بعد اور اس کے ساتھ ہی ساتھ ایشیا کی باری آئی۔ وہ ایشیا جس نے دُنیا کی عظیم ترین تہذیبوں کو جنم دیا۔ پہلے ہندوستان اس کے بعد چین، اس کے بعد عثمانی سلطنت۔ پہلی جنگ عظیم کے ختم ہونے تک ساری دنیا مغرب کے نوآبادیاتی عفریت کے زیرنگیں آچکی تھی۔ خدا کی زمین کا کوئی چھوٹے سے چھوٹا ٹکڑا ایسا نہ رہ گیا تھا جو کسی ایک یا دوسری یورپی سرمایہ دار قوم کے تسلط سے بچ گیا ہو۔ لیکن اسی زمانے میں، یعنی پہلی جنگ عظیم کے دوران۔ وہ طاقت بھی پیدا ہو چکی تھی جس کے ہاتھوں ہمارے زمانے میں نوآبادیاتی نظام کی موت واقع ہو رہی ہے۔ جس طرح سرمایہ داری نظام نے اپنا حریف خود پیدا کیا، یعنی پرولتاری طبقہ۔ اُسی طرح سرمایہ داری نظام کے عالمی پھیلاؤ یعنی نوآبادیاتی نظام نے بھی اپنا حریف خود پیدا کیا، یعنی لاطینی امریکہ، افریقہ اور ایشیا کی وہ قومیں جو آج اس عفریت کے خلاف اکیلی اکیلی یا متحد ہو کر لڑ رہی ہیں۔

روس کے پرولتاری انقلاب (۱۹۱۷ء) اور ایشیائی قوموں کی آزادی کی کامیاب جدوجہد کا ایک ہی زمانے میں منصّۂ شہود پر آنا، ایک ہی عالمی معاشرتی عمل کے دو پہلو ہیں۔ اسی لیے علامہ اقبال نے یورپ کے سرمایہ دارانہ نظام کے خاتمے اور مشرقی قوموں کے انقلاب کو اپنے اشعار میں ایک ساتھ رکھا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں حقیقتیں اُن کے عالمی سیاست کے شعور میں بھی ایک ساتھ رونما ہوئیں۔

زمانے کے انداز بدلے گئے — نیا راگ ہے ساز بدلے گئے
ہُوا اس طرح فاش رازِ فرنگ — کہ حیرت میں ہے شیشہ بازِ فرنگ
پرانی سیاست گری خوار ہے — زمیں میر و سلطاں سے بیزار ہے

گیا دورِ سرمایہ داری گیا　　تماشا دکھا کر مداری گیا
گراں خواب چینی سنبھلنے لگے　　ہمالہ کے چشمے اُبلنے لگے

علامہ اقبال اپنے اشعار میں بار بار "افرنگ" اور اس کی چیرہ دستیوں کا ذکر کرتے ہیں لیکن افرنگ سے ان کی مراد کیا ہے۔ اس راز پر ہمارے جدید "سوشلسٹ دشمن دانشور" پردہ ڈالنے کی کوشش کرتے رہے ہیں، یہاں تک کہ ایک عرصے تک "ساقی نامہ" کے یہ اشعار ریڈیو پاکستان پر ممنوع رہے ہیں۔ اگر ان دانشوروں کا بس چلے تو وہ علامہ اقبال کے کلام کی "تطہیر" کر ڈالیں اور ایسے تمام اشعار کو جو مزدور، عوام، انقلاب، اشتراکیت، سرمایہ داری، جاگیرداری، سامراج (افرنگ) کے ذکر اذکار سے بھرے ہیں یک قلم منسوخ قرار دے دیں۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ یہ اشعار تو قومی یادداشت کا ایک جزو بن چکے ہیں۔ ان کو کتابوں سے تو حذف کیا جاسکتا ہے لیکن قوم کے حافظے سے نہیں مٹایا جاسکتا۔ اسی لیے سوشلسٹ دشمن دانشور اب ان اشعار کی وہ تعبیریں پیش کر رہے ہیں جن کے ذریعے سے اقبال کو سرمایہ داری، جاگیرداری اور سامراج کا حمایتی اور سوشلزم اور قومی آزادی کی جدوجہد کا دشمن ثابت کیا جائے۔ اسی لیے افرنگ کے تصور کو مسخ کر کے اُسے محض ایک نسلی تصور (یعنی مغرب کی سفید فام نسل) کے مترادف قرار دینے کی کوشش بھی جاری ہے۔ ان دانشوروں کی مشکل یہ ہے کہ علامہ کے اپنے کلام ہی میں سے اس قسم کی تحریف وتاویل کا رد ہو جاتا ہے۔ علامہ کے آخری زمانے کے کلام میں مثنوی "پس چہ باید کرد اے اقوام شرق" (یعنی اے اقوام مشرق اب ہمیں کیا کرنا چاہیے) بڑی اہمیت رکھتی ہے اس میں علامہ کے کئی الہیاتی، دینی، سیاسی اور معاشی تصورات کی جامع تعریفیں موجود ہیں۔ افسوس یہ ہے کہ مثنوی فارسی میں ہے اور اکثر عوام اور دانشور فارسی زبان سے ناواقف ہیں۔ ہم ذیل میں علامہ کے چند ایسے اشعار اور ان کا ترجمہ پیش کرتے ہیں جن سے واضح ہوتا ہے کہ علامہ "افرنگ" کی اصطلاح سے کیا معنی مُراد لیتے تھے اور کس طرح ان کی افرنگ دشمنی "سامراج دشمنی" کا نام ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ کسی تاویل اور تحریف سے یہ ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ علامہ "افرنگ"

کے ذریعے محض اس نسلی گروہ کی طرف اشارہ کرتے تھے جس کی چمڑی کا رنگ سفید ہے۔ بطور مسلمان وہ اس قسم کی منافرت کے کیسے مرتکب ہو سکتے تھے۔ یہ رویّہ تو خالصتاً غیر اسلامی ہے اور کالی نسلوں کے خلاف مغربی سامراج کی نسلی منافرت کا سلبی عکس ہے۔ علامہ فرماتے ہیں:

آدمیت زار نالید از فرنگ — زندگی ہنگامہ برچید از فرنگ
پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق — باز روشن می شود ایامِ شرق
در ضمیرش انقلاب آمد پدید — شب گذشت و آفتاب آمد پدید (ص ۵۶)

"نوعِ انسان فرنگ کی وجہ سے زار زار رو رہی ہے۔ اور زندگی افرنگ کی بدولت اضطراب سے ہم کنار ہے۔ اس لیے ہمیں کیا کرنا چاہیے اے اقوامِ شرق؟" اور اس کے ساتھ ہی علامہ ایک نئے زمانے کی نوید دیتے ہیں جیسے انھوں نے ۱۹۱۷ء کے روسی انقلاب کے موقع پر فرمایا تھا ؎

آفتاب تازہ پیدا بطنِ گیتی سے ہوا
آسماں ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک؟

عین اسی طرح انھیں مشرقی قوموں کی جنگ آزادی میں ایک نئی صبح طلوع ہوتی نظر آ رہی ہے۔ وہ کہتے ہیں "پھر ایامِ شرق روشن ہو رہے ہیں۔ مشرقی دنیا کے ضمیر میں ایک انقلاب رونما ہوا ہے۔ رات گزر گئی ہے اور آفتاب نکل آیا ہے۔" اس نئے انقلاب کی نوید کے بعد علامہ اس کش مکش کا ذکر کرتے ہیں جو سامراج اور ایشیا اور افریقہ کی قوموں کے درمیان جاری ہے۔ پھر وہ مسلمانوں کو اس جد و جہد میں مشرقی قوموں کے اتحاد کو زیرِ عمل لانے کی تلقین کرتے ہیں:

اے امینِ دولتِ تہذیب و دیں — آں یدِ بیضا برآر از آستیں
خیز و از کارِ اُمم بکشا گرہ — نشۂ افرنگ را از سر بنہ
نقشے از جمعیتِ خاور فگن — واستاں خود را ز دستِ اہرمن

(صفحہ ۶۰/۶۱)

"اے تہذیب و دین کی دولت کے امین (مسلمان) اپنی آستین سے (حکمت کلیمی کے) ید بیضا کو باہر نکال۔ اُٹھ اور قوموں کے اُلجھے ہوئے مسائل کی گرہ کشائی کر۔ افرنگ کے نشے کو سر سے اُتار دے۔ مشرق کی قوموں کی جمعیت کا نقش پیدا کر۔ اور اپنے آپ کو شیطان کے چنگل سے رہا کر۔"

اس سے اگلے ہی شعر میں علامہ اس "افرنگ" بلکہ اس "شیطان" کے اعمال سے اس کا تصور واضح کرتے ہیں۔

دانی از افرنگ و از کارِ فرنگ — تا کجا در قیدِ زُنّارِ فرنگ
زخم ازو نشتر ازو سوزن ازو — ما و جوئے خون و امیدِ رفو
خود بدانی بادشاہی قاہری است — قاہری در عصرِ ما سوداگری است
تختۂ دُکاں شریکِ تخت و تاج — از تجارت، نفع و از شاہی خراج
آں جہاں بانے کہ ہم سوداگر است — بر زبانش خیر و اندر دل شر است
گر تو مے دانی حسابش را درست — از حریرش نرم تر کرپاس تست
بے نیاز از کارگاہِ اُو گذر — در زمستاں پوستینِ اُو مخر
کشتن بے حرب ضرب آئین اوست — مرگہا در گردشِ ماشینِ اوست

اے زکارِ عصرِ حاضر بے خبر — چرب دستیہائے یورپ را نگر
قالی از ابریشمِ تو ساختند — باز اُو را پیشِ تو انداختند
چشمِ تو از ظاہرش افسوں خورد — رنگ و آبِ اُو ترا از جا بُرد
وائے آں دریا کہ موجش کم تپید — گوہرِ خود را ز غوّاصاں خرید (صفحہ ۶۱، ۶۲)

(تو جانتا ہے افرنگ کیا ہے اور اس کا کاروبار کیا ہے؟ کب تک تو افرنگ کے

زنّار کا قیدی رہے گا؟ اُسی نے تجھے زخم لگایا۔ اُسی کا نشتر تھا اور اُسی کی سُوئی سے تو اپنا زخم سینا چاہتا ہے۔ ہم ہیں اور ہمارے خون کے دریا ہیں اور ہمیں اپنے ہی قاتل سے اُمیدِ رفو بھی ہے۔ تو خود جانتا ہے کہ بادشاہی تشدّد ہے۔ ہمارے زمانے میں اس تشدد کا نام سوداگری ہے۔ دُکان کا تختہ تخت و تاج کا شریک ہے۔ تجارت سے نفع برآمد ہوتا ہے اور بادشاہی سے خراج۔ وہ جہاں بان جو ساتھ ہی سوداگر بھی ہے، جس کی زبان پر خیر ہے اور دل میں شر۔ اگر تو اس کا صحیح حساب لگا سکے تو اپنے موٹے گاڑھے کپڑے کو اس کے ریشم پر ترجیح دے۔ اس کے کارخانے کے پاس سے بے نیازی سے گزر جا۔ سردی میں اس کے پوستین نہ خرید۔ اس کا طریق ہے کہ بغیر لڑائی کے اور حرب و ضرب کے مارتا ہے۔ اس کی مشین کی گردش میں ہزاروں موتیں ہیں..... اے زمانۂ جدید کے کاموں سے بے خبر، یورپ کی چالاکیاں تو دیکھ۔ تیرے ہی ریشم سے وہ قالین بناتے ہیں۔ اس کے بعد تیرے سامنے لا ڈالتے ہیں۔ تیری آنکھ اس کے ظاہر سے دھوکا کھا جاتی ہے اور اس کا رنگ و آب تجھے بے خود کر دیتا ہے۔ افسوس ہے اس دریا پر جس کی موجوں میں اضطراب نہیں (کہ غوطہ خوروں کو دُور رکھتا) آخر کار اُسے غوطہ خوروں سے اپنے ہی موتی کو خریدنا پڑا۔"

اقبال نے "افرنگ" کی اس حقیقت کا اندازہ لگانے کے لیے ہمارے ماضی و حال پر غور کیا۔ مغرب کے ساتھ ہمارے رابطے کے سارے زمانے پر نگاہ ڈالی، ہمارے پچھلے دو سو برس کے تجربے کو، جسے نوآبادیاتی غلامی کا تجربہ کہنا چاہیے، کھنگالا اور اس کی اصلیت کو ہمارے سامنے پیش کیا۔ اس کے نتیجہ فکری کا حاصل یہ ہے کہ "افرنگ" ایک ایسا تشدد ہے جو بغیر حرب و ضرب کے مارتا ہے اور قوموں کو قتل کرنے کے لیے تجارت اور صنعت کو استعمال کرتا ہے۔

علی وردی خاں اور سراج الدولہ سے لے کر سلطان شہید اور بہادر شاہ تک جس نے بھی، پچھلے دو سو برس کے زمانے میں سانس لیا ہے، حتیٰ کہ وہ تاریخ دان بھی جو ان عظیم شخصیتوں کے بارے میں آج کل لکھتے ہیں، اکثر اس بات پر متعجب رہے ہیں کہ قلیل تعداد غیر ملکی لوگ (افرنگ) چند ہزار بنیے اور سوداگر، مغل ہندوستان کی اتنی بڑی عظیم الشان فوجوں کو کس طرح شکست دے کر اتنی بڑی

سلطنت کے مالک بن بیٹھے۔ بعض تاریخ دان کہتے ہیں کہ سارا قصور اورنگ زیب عالمگیر کی نکمی اولاد کا تھا۔ پھر کچھ لوگ کہتے ہیں کہ ان "مغربی ڈاکوؤں" نے اسلام کے تنظیمی اصولوں کو اپنا لیا تھا جب کہ ہم خود ان کو بھول چکے تھے۔ یہ دونوں استدلال حقیقت سے دور ہیں۔ اورنگ زیب عالمگیر سے پہلے کے زمانے میں بھی بادشاہوں کی اولادیں نکمی نکلی ہیں لیکن کسی یورپ کو ہندوستان پر قبضہ کرنے کا موقع نہیں ملا اور اگر اسلام کے تنظیمی اصولوں کو مغربیوں نے اپنا لیا تھا تو کیا حیدر علی، علی وردی، سراج الدولہ، ٹیپو سلطان اور اس دور کے دوسرے کئی مسلمان فرمارواؤں نے اپنے عمل سے یہ ثابت نہیں کیا تھا کہ وہ اسلام کی تنظیمی تعلیم کو نہیں بھولے اور نہ یہ لوگ یورپی سامراجیوں کے مقابلے میں کم ہمت اور بزدل تھے۔

دراصل اٹھارھویں صدی میں جن ملکی فرماں رواؤں نے "افرنگ" کے خلاف جہاد کیا وہ اس نکتے سے ناواقف تھے جس کی طرف اقبال اشارہ کر رہے ہیں جس نئی طاقت نے مغل سلطنت کے کھنڈر پر اپنی سلطنت تعمیر کی، وہ حرب وضرب سے زیادہ سوداگری کے دجل و فریب سے کام لیتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ اٹھارھویں صدی میں انگریزوں نے خود کوئی بڑی لڑائی نہیں لڑی۔ ان کا ایک بڑا طریقہ یہ رہا کہ انھوں نے ہندوستانیوں ہی کو ایک دوسرے کے خلاف لڑایا اور فریقین کو کمزور کرنے کے بعد خود حکومتوں کے مالک بن بیٹھے۔ ان کا دوسرا اور زیادہ اہم طریقہ یہ تھا کہ محلاتی سازشوں اور اندرونی تخریب کے ذریعے ایسے حالات پیدا کر دیتے تھے کہ لڑائی کی نوبت بھی نہ آتی تھی اور حکمرانوں کو ختم کر دیا جاتا تھا۔ انگریزوں کی پہلی بڑی فتح — یعنی پلاسی میں سراج الدولہ کی شکست — کسی لڑائی کا نتیجہ نہ تھی بلکہ اسی قسم کی محلاتی سازش کا نتیجہ تھی۔ جس کے ذریعے سراج الدولہ کی ساری انتظامیہ اور فوج کو، بمعہ اس کی خفیہ پولیس کے، پہلے سے خریدا جا چکا تھا۔ چنانچہ میدانِ جنگ میں کثیر لشکر کے باوجود وہ بالکل تنہا تھا۔ سرنگاپٹم کی دونوں لڑائیوں کے دوران بھی یہی عمل دہرایا گیا "جگت سیٹھوں" کے ساتھ "میر جعفروں" اور "میر صادقوں" نے بھی "افرنگ" کا ساتھ دیا۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ محلاتی سازشیں کس طرح کامیاب ہو جاتی تھیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ پچھلے دو سو برس میں انگریز اور ہندو مورخوں کی پردہ پوشی کے باوجود اب یہ بات بالکل واضح

ہو چکی ہے کہ انگریز سامراجی ان تخریبی سازشوں میں تنہا نہ تھے۔ ہندوستان میں ایک پورا طبقہ ان سازشوں اور تخریبی کارروائیوں کا وسیلہ تھا اور یہ طبقہ ہندوستانی سرمایہ دار طبقہ تھا۔ سراج الدولہ کی حکومت کے کاروبار پر — اس کی انتظامیہ اور خفیہ پولیس پر — یہی طبقہ چھایا ہوا تھا۔ سراج الدولہ کے وزیر اور امراء یا تو خود اس طبقے کے ارکان تھے یا اس کے تنخواہ دار اور حلیف تھے۔ جگت سیٹھ فتح چند اسی طبقے کا سرغنہ تھا۔ اس مارواڑی سیٹھ کا گھرانا ہندو سرمایہ داروں کے اُن خاندانوں میں سے تھا جن کے ہاتھ میں پورے برعظیم کی اندرونی تجارت، لین دین، بینکاری اور صرافے کا کاروبار تھا۔ اس گھرانے کو "جگت سیٹھ" کا خطاب اس لیے دیا گیا تھا کہ اس کے کاروبار کی شاخیں ایک طرف لاہور، دہلی اور لکھنؤ سے لے کر سارے شمالی ہند میں قائم تھیں اور دوسری طرف ڈھاکہ، مرشد آباد، کلکتہ، الٰہ آباد، بمبئی، سورت اور مدراس میں بنیوں، صرافوں، مارواڑی، سود خوروں اور ان کے ایجنٹوں کا ایک جال سارے ہندوستان میں پھیلا ہوا تھا۔ یہی لوگ مرکزی اور صوبائی حکومتوں کے دیوانی وزیر، مشیر اور مدار المہام تھے۔ یہی لوگ مالیہ اور لگان کے بندوبست پر قابض تھے۔ یہی لوگ کاریگروں سے مال خرید کر انگریزوں کے پاس پہنچاتے تھے۔ یہی لوگ شاہی اور صوبائی فوجوں کے محکمہ رسد کا انتظام کرتے تھے۔ مالیاتی اور صنعتی شعبوں میں کوئی بھی ایسا نہ تھا جس پر یہ لوگ بلا شرکتِ غیرے مسلط نہ تھے۔

یہ ایک بہت بڑا اور بہت طاقتور طبقہ تھا اور پلاسی کی لڑائی کے وقت ان یورپی تاجروں کا حلیف اور مددگار تھا جن سے اس طبقے کے تعلقات پچھلے تین سو سال سے قائم تھے۔

انگریزوں کی جاسوسی کرنا، ان کے ایماء پر فوجی سرداروں کے ایمان خریدنا، محلاتی سازشوں کا انتظام کرنا، اور تخریب کے پورے عمل کو بروئے کار لانا، اسی طبقے کا کام تھا۔ بنگال جیسے زرخیز صوبے پر ایسٹ انڈیا کمپنی کے کسی "حرب و ضرب" کے بغیر قابض ہو جانے کا راز یہی ہے کہ اس کے ہاتھ میں سازش اور تخریب کا وہ عظیم نظام تھا جسے جگت سیٹھ، فتح چند اور اس کے دیگر بنیا حلیفوں نے منظم کیا تھا۔ سراج الدولہ غیور تھا، بہادر تھا، انگریزوں سے لڑ جانے کے لیے تیار تھا، ان کو ایک بار کلکتے

سے نکال چکا تھا لیکن جگت سیٹھ اور انگریز کے دوسرے ایجنٹوں نے اس کے گرد ایسا ہمہ گیر جال بُن رکھا تھا کہ اُسے معلوم ہی نہ ہو سکا کہ کس طرح اس کے ہاتھ سے سلطنت نکل گئی اس کو تو اتنا بھی پتا نہ چلا کہ اپنے جس محکمہ جاسوسی کی بنا پر وہ انگریزوں کی نقل و حرکت اور ان کی چالبازیوں سے آگاہی کرنے کے لیے بھروسا کرتا تھا اس کا سربراہ اس کے بجائے انگریزوں کے لیے کام کر رہا تھا۔

محلاتی سازشوں اور "بے حرب و ضرب کشتن" کے کئی ڈرامے ۱۷۵۷ء سے لے کر ۱۸۵۷ء تک کھیلے گئے۔ برصغیر پر انگریزوں کی حکومت کا قیام غیر ملکی اور ملکی سرمایہ دار طبقوں کی اسی ۱۰۰ سو سالہ معاشی اور سیاسی شراکت کا نتیجہ تھا۔ اس معاشی اور سیاسی شراکت کی ایک ہلکی سی جھلک ہمیں برک کی اس مشہور تقریر میں ملتی ہے جو اُس نے وارن ہیسٹنگز کے مقدمے کے دوران کی تھی۔

"بنیا یا 'دیوان' انگریز کے گھر کا منتظم ہوتا ہے۔ وہ ان تمام چالبازیوں، فریب اور عیاریوں سے واقف ہوتا ہے جو مظالم کی سزا سے بچنے کے لیے غلام استعمال کرتا ہے۔ بنیا لُوٹتا ہے، استحصال بالجبر کرتا ہے، غارت گری کرتا ہے اور پھر اس میں سے جس قدر مناسب سمجھتا ہے اپنے 'صاحب' کو بھی دے دیتا ہے۔ ان بنیوں نے بڑے بڑے گھر اُلٹ دیے ہیں۔ ملک کو برباد کر دیا ہے۔ اور سرکاری مالگذاری کو سخت نقصان پہنچایا ہے۔ خود حکام وقت ان کے ذریعے سے ذاتی نفع حاصل کیا کرتے تھے۔ چنانچہ بہت سے علاقے بنیوں کے نام ٹھیکے پر دے دیے جاتے تھے۔ لیکن اصل ٹھیکے دار کوئی بااختیار انگریز ہوتا تھا۔ جو خود پردے میں رہتا تھا۔ چنانچہ ان انگریز ٹھیکیداروں کی بدولت پرانے پرانے شریف اور خاندانی ہندو اور مسلمان رئیس اپنی زمینداریوں سے جبراً اور ملک کے دستور کے خلاف بے دخل اور محروم کر دیے گئے۔ اس وقت کے قانون کی رُو سے ایک شخص کو ایک لاکھ سے زیادہ مالگذاری کا ٹھیکہ دینا جائز نہ تھا۔ مگر بڑے بڑے صاحب لوگ ان کے بنیے قانون سے آزاد تھے۔ خود وارن ہیسٹنگز کا بنیا کینتو بابو تیرہ لاکھ کا ٹھیکے دار تھا۔ ایک دوسرا بنیا گنگا گوبند سنگھ بھی وارن ہیسٹنگز کا آلہ کار تھا۔ اس کی نسبت دارالعوام میں جولائی ۱۷۸۵ء میں ایک حساب دکھایا گیا تھا جس کی رُو سے گنگا گوبند سنگھ کی کمائی تین کروڑ بیس لاکھ روپے

کے قریب پہنچتی تھی...... اسی طرح گورنر کے دیوان راجہ چندر کی نسبت بیان کیا گیا تھا کہ وہ ساٹھ روپے ماہوار کا ملازم تھا مگر اس نے ساڑھے بارہ کروڑ کے قریب ترکہ چھوڑا...... یہی وہ بنیے تھے جن کو خاک سے اٹھا کر انگریزوں نے آسمان پر پہنچا دیا۔ پہلے وہ ٹھیکوں کے ذریعے بڑی بڑی جائدادوں پر قابض ہوئے اور پھر دوامی بندوبست کے بعد ان کے مالک بن گئے۔ آگے چل کر سود وغیرہ محدود کر دیا گیا اور قرضوں میں اراضی اور جائدادیں نیلام ہونے کا قانون نافذ کیا گیا۔ ان قوانین سے قدیم اشراف کے گھرانے برباد ہو گئے اور بڑے بڑے علاقے ان سرمایہ داروں کے ہاتھوں میں پہنچ گئے۔"

پلاسی کے بعد دو سو برس کے حالات ہمارے سامنے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ ان دو صدیوں میں ہمارے ملک میں سیاسی اور معاشی طاقت پر اجنبی غیر ملکی (انگریز) اور ملکی (ہندو) سرمایہ داروں کا قبضہ رہا ہے اور یہی دو سرمایہ دار گروہ برصغیر میں مسلمان قوم کے دشمن، ان کے تہذیب و دین کو مٹانے والے، اور بطور ایک قومیت ان کی ہستی کو ختم کرنے والے گروہ ہیں۔ اس عمل میں اُن کا آلہ حرب وضرب سے بڑھ کر، سرمایہ اور تجارت اور معاشی لوٹ کھسوٹ ہے۔

مغل اور برصغیر کے دوسرے حکمران اس سب سے بڑے تخریبی عنصر "شاہی سرمایہ داروں" (تختہ دکان شریک تخت و تاج) سے ناواقف تھے۔ سرمایے کے اس تخریبی عنصر نے اس سے پہلے جنوبی امریکہ کی عظیم الشان "انکا سلطنت" کا تختہ اُلٹ دیا تھا۔ اسی نے افریقہ کی آبادی کے ایک بڑے حصے کو غلامی کی زنجیریں پہنائی تھیں اور یہی مغل سلطنت اور چین کی آسمانی امن کی بادشاہت" کو گھن کی طرح کھا رہا تھا۔ مغل اور چینی بادشاہوں کی شکست اور ان کی سلطنتوں کی تخریب کی وجہ یہ نہ تھی کہ وہ اپنے دین سے منحرف ہو گئے تھے نہ یہ کہ وہ انگریزوں اور دوسرے یورپی باشندوں کے مقابلے میں بزدل تھے یا لڑائی کے میدان کے شیر نہ تھے، نہ ہی اس کی وجہ یہ تھی کہ انگریز دین اسلام کے اصولوں پر عمل کرنے لگے تھے یا وہ زیادہ بہادر تھے۔ اس کی اصل وجہ یہ تھی کہ یہ فرمانروا اور ان کے فوجی سردار اس تخریبی عنصر کو پہچان نہ

سکے جو خود ان کے اپنے نظام میں موجود تھا اور دشمن کا حلیف تھا۔ یعنی وہ سرمایہ دار طبقہ جو چین اور ہندوستان میں انگریزوں اور دوسرے یورپی تاجروں کے ساتھ کاروباری شراکت میں مصروف تھا۔ دنیا کے حالات سے بے خبری اور نئے زمانے کی رفتار کے بارے میں جہالت کو کوئی شخص اپنی ناکامی پر پردہ ڈالنے کے لیے استعمال نہیں کر سکتا۔ لیکن اس ناکامی کو سمجھنے اور اس سے آئندہ کے لیے سبق سیکھنے کی کوشش ضروری ہے۔ ایک عرصے تک مسلمانانِ برصغیر اس ناکامی کے اسباب کو سمجھنے کے بجائے اس پر پردہ ڈالنے کی کوشش کرتے رہے۔ حتیٰ کہ اقبال نے آ کر بتایا کہ:

تو ہو اگر کم عیار، میں ہوں اگر کم عیار
موت ہے میری برأت، موت ہے تیری برأت

اس کے ساتھ ہی علامہ نے کم عیار کا مطلب بھی واضح کر دیا۔ زمانے کے حالات سے ناواقفیت ہی کم عیاری کا باعث ہے۔ اسی لیے علامہ نے "پس چہ باید کرد" میں بھی اور دیگر کلام میں بھی "علم اشیا" پر اتنا زور دیا ہے اور اسی کو آزادی کی ضمانت بتایا ہے۔

ہر چہ می بینی ز انوارِ حق است — حکمت اشیا ز اسرارِ حق است
ہر کہ آیات خدا بیند حُر است — اصل ایں حکمت ز حکم انظر است
بندۂ مومن از و بہروز تر — ہم بہ حالِ دیگراں دل سوز تر
علم چوں روشن کند آب و گلش — از خدا ترسندہ تر گردد دلش (ص ۵)

"دنیا میں جو کچھ تو دیکھتا ہے وہ انوار حق میں سے ہے۔ اشیا کی سمجھ بھی خدا کے بھیدوں میں سے ہے۔ جو بھی خدا کی نشانیوں کو جان لیتا ہے وہ آزاد مرد ہے۔ اس حکمت کی بنیاد وہ حکم ہے جو قرآن میں آیا ہے کہ مظاہر فطرت کو غور سے دیکھو۔ بندۂ مومن اس حکم پر عمل کرنے کے باعث خوش قسمت ہوتا ہے اور دوسروں کے حال پر زیادہ درد مند ہوتا ہے۔ جب علم اس کے آب و گل کو روشن کر دیتا ہے تو اس کا دل خدا کے خوف سے پہلے کی نسبت زیادہ بھر جاتا ہے۔"

ہندوستان میں اور دنیا بھر کے مسلمانوں کی زوال کی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہوئے ہمیں اسی

حکمت اشیاء کا سہارا لینا چاہیے۔ صرف اسی طرح ہم اپنی تاریخ سے کوئی فائدہ اُٹھا سکتے ہیں۔

ہماری تاریخ صرف ہمارے زوال کی تاریخ نہیں بلکہ ان طاقتوں کے خلاف ایک طویل مدافعتی جنگ کی تاریخ بھی ہے جنھوں نے ہماری قوم کی آزادی، معیشت، تہذیب و فن اور دین تک کو غارت کر دیا۔ یہ جنگ ابھی ختم نہیں ہوئی۔ ۱۹۴۷ء کی آزادی اس کی طرف ایک اہم قدم ہے۔ ۱۹۴۷ء کے سیاق و سباق پر نظر ڈالتے ہوئے ہم دیکھتے ہیں کہ اورنگ زیب عالمگیر ہی کے وقت میں اس لڑائی کی بنیاد پڑ چکی تھی۔

جب انگریز تاجروں نے اپنی حدود سے آگے بڑھنا شروع کیا تو ۱۶۸۰ء میں ہی اورنگ زیب عالمگیر نے اُن کی خصوصی مراعات کو کالعدم قرار دے دیا۔ دوسرے تاجروں کی طرح انھیں بھی ۲۰ فیصد کسٹم ڈیوٹی اور ۱/۲ ۱ فیصد جزیہ دینے کا حکم ہوا۔ ساتھ ہی ساتھ کمپنی کو قلمی شورے کی سپلائی بند کر دی گئی۔ قلمی شورہ بارود بنانے کے کام آتا تھا اور بہت بڑی مقدار میں انگلستان بھیجا جاتا تھا۔ عالمگیر نے اپنے فرمان میں کہا کہ ہم کسی ایسی شے کو انگریزوں کے ہاتھ نہیں بیچیں گے جس کو یورپی قومیں مغربی ایشیا اور یورپ میں ترکوں کے خلاف جنگ میں استعمال کرتی ہیں۔ اس پر ایسٹ انڈیا کمپنی کے کرتا دھرتا بہت برافروختہ ہوئے اور انھوں نے لڑائی کی ٹھان لی۔ مدراس میں اپنے منتظموں کو ایک خط لکھتے ہوئے لندن میں کمپنی کے ڈائرکٹروں نے ۱۶۸۷ء میں اس برافروختگی کا اظہار مندرجہ ذیل الفاظ میں کیا: "ہماری خواہش ہے کہ سول اور فوجی طاقت کا ایک ایسا نظام قائم کریں اور ان دونوں کو ظہور میں لانے کے لیے اتنا بڑا مالی بندوبست مہیا کریں کہ ہندوستان میں رہتی دُنیا تک قائم رہنے والی ایک محفوظ اور پایئدار انگریز حکومت کی بنیاد پڑ جائے۔" اس غرض سے ایک بڑا بحری بیڑہ سرجان چائلڈ کی کمان میں مغربی بنگال پر حملہ کرنے کے لیے بھیجا گیا۔ لیکن اس کو شکست فاش ہوئی اور اگلے پچاس برس تک انگریزوں کو پھر ہمت نہ ہوئی کہ ہندوستان میں اپنی حکومت کی بنیاد ڈالنے کی کوشش کریں۔

اورنگ زیب کے مرنے کے بعد مغل سلطنت کی مرکزیت کے خاتمے نے ایسے حالات پیدا

کر دیے کہ جو خواب ایسٹ انڈیا کمپنی نے ۱۶۸۷ء میں دیکھا تھا اور جو کہ اورنگ زیب کی فراست سے خواب پریشان بن گیا تھا، وہی خواب حقیقت میں تبدیل ہوتا نظر آنے لگا۔ اورنگ زیب کی وفات کے وقت تک انھوں نے اپنے مقامی ایجنٹوں کی مدد سے وہ جال سارے ہندوستان میں پھیلا دیا تھا جس نے صوبے داروں کو مرکز کے خلاف، حکومتوں کو حکومتوں کے خلاف اور حکومتوں کے اندر گروہوں کو گروہوں کے خلاف لڑا کر سلطنت کا شیرازہ بکھیر دیا تھا۔

علی وردی خاں نے انگریزوں کو پوری طرح قابو کر کے رکھا اور اس کی پالیسی پر عمل کرتے ہوئے سراج الدولہ نے انگریزوں کو کلکتے سے نکال دیا لیکن اس سے چوک یہ ہوگئی کہ اس نے ان غریب الوطن تاجروں پر رحم کھا کر انھیں اپنے ملک میں دوبارہ کاروبار کی اجازت دے دی۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اُسے اپنی سلطنت اور اپنی جان سے بھی ہاتھ دھونا پڑے

حیدر علی نے انگریزوں کی حکمت عملی، ان کی سازشوں اور تخریبی کارروائیوں کو اچھی طرح سمجھ لیا تھا۔ اس نے "طویل المیعاد گوریلا جنگ" کے ذریعے ایک عرصے تک انھیں پریشان کیا اور دکن کا ایک بہت بڑا حصہ اُن کی دست بُرد سے محفوظ کر لیا۔

حیدر علی کے فرزند سلطان ٹیپو نے اپنے باپ کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے لڑائی جاری رکھی لیکن سراج الدولہ کی طرح اُسے بھی سازش اور فریب کاری کا شکار ہونا پڑا۔

۱۸۰۳ء میں انگریزوں نے مرہٹوں کو شکست دے کر دہلی پر قبضہ کر لیا۔ اسی سال شاہ عبدالعزیز نے اپنا مشہور فتویٰ صادر کیا جس کی رُو سے ہندوستان کا وہ علاقہ جہاں انگریزوں کی حکومت ہوگئی تھی، مع دہلی کے، دارالحرب قرار پایا۔

شاہ عبدالعزیز کا فتویٰ ایک ایسی اہم دستاویز ہے جس نے اپنے بعد کئی تحریکوں کو جہادِ آزادی کے ذوق و شوق سے ہمکنار کیا۔ ڈیڑھ سو برس تک یہ فتویٰ مسلمانوں کی تحریک آزادی کا سنگِ بنیاد رہا ہے۔

اس فتوے نے بنگال کے مسلمان کسانوں کی اس تحریک کو جذبۂ شوق عطا کیا جسے فرائضی

تحریک کا نام دیا جاتا ہے۔ انھوں نے بنیاز میندادوں اور ان کے انگریز آقاؤں کے خلاف علم بغاوت بلند کیا۔ اور "الارض للہ" کا نعرہ لگا کر زمین پر قبضہ کر لیا تین سال تک وہ ایک طویل لڑائی لڑتے رہے۔ حتیٰ کہ ایک ایک کر کے سب شہید ہو گئے۔

اس فتوے نے سید احمد شہیدؒ کی تحریک کو اس کا نصب العین دیا۔ سید احمد شہیدؒ اور شاہ اسمٰعیل شہیدؒ نے سرحد کے علاقے میں سکھوں اور اس کے بعد انگریزوں سے لڑنے کے لیے ایک حربی اڈہ قائم کیا اور ہندوستان کو پھر سے دارالاسلام بنانے کی کوشش میں شہید ہو گئے۔

اس فتوے نے ۱۸۵۷ء کے مجاہدین کو تب و تاب بخشی جنھوں نے وہ عظیم الشان جنگ آزادی برپا کی جس پر ہم آج تک ناز کرتے ہیں۔ اس زمانے میں انگریز بھی اُسے عوام کی بغاوت کا نام دیتے تھے۔ اگرچہ بعد میں انھوں نے حقائق کو چھپانے کی خاطر اُسے "سپاہیوں کے غدر" کا نام دیا۔ تعجب ہے کہ آج کل کے دہلی کے سرکاری مورخ بھی اُسے "سپاہیوں کے غدر" سے ہی موسوم کرتے ہیں جو سرکاری تاریخ دہلی میں، ۱۸۵۷ء کی صد سالہ برسی کے موقع پر لکھوائی گئی ہے اس کا حاصل یہی ہے۔

اسی فتوے نے ۱۸۵۷ء کے بعد کے زمانے میں پٹنہ، لدھیانہ اور ستانہ کے مرکزوں میں علماء کی ان شاندار تحریکوں کو جنم دیا جس کا سامراج دشمن کردار اس حد تک عیاں تھا کہ انگریز مصنف ولیم ہنٹر جس نے ان کی تاریخ قلمبند کی ہے۔ انھیں "سرخ تحریک" قرار دیتا ہے۔ انہی علماء کے جانشینوں کو ان کی سامراج دشمنی ہی کی بدولت، مودودی جماعت کے لوگ آج "سرخ مولویوں" کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

اسی فتوے نے خلافت کی تحریک کو اپنا کردار دیا اور مولانا محمد علی کو احساس دلایا کہ اسلام کی لڑائی اور سامراج دشمن تحریک ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ یہ غالباً مولانا محمد علی ہی تھے جنھوں نے سب سے پہلے یہ محسوس کیا تھا کہ ہندوستان کی آزادی کی جدوجہد میں ہندو سرمایہ دار طبقہ اور انگریز سامراجی ایک طرف ہیں اور مسلمان دوسری طرف۔

یہی فتویٰ موپلستان کے غریب کسانوں کی تحریک کی بنیاد بنا۔ مالابار کے مسلمان کسان جنھیں

"موپلا" کا نام دیا جاتا ہے۔ اپنے علاقے کے زمینداروں، مہاجنوں اور انگریز نوکرشاہی کے خلاف اُٹھ کھڑے ہوئے اور انھوں نے اپنے دشمنوں کو بزورِ شمشیر اپنے علاقے سے بے دخل کر دیا، زمین پر قبضہ کر لیا اور مالابار میں خلافتِ الٰہیہ قائم کر دی۔ یعنی سامراجیوں، سرمایہ داروں اور جاگیرداروں کے بجائے عامۃ المسلمین کی حکومت تین سال تک انگریزوں نے توپوں اور بندوقوں سے موپلوں کو دبانے کی کوشش کی۔ مگر انھوں نے حیدر علی کے اتباع میں گوریلا جنگ سے کام لیا۔ لیکن آخرکار دھوکے اور جبر کے ملے جلے طریق کار سے انگریزوں نے ان پر قابو پا لیا۔

اسی فتویٰ نے مولانا حسرت موہانی کو بھی سوزِ حریت سے ہمکنار کیا۔ حسرت موہانی وہ پہلے ہندوستانی تھے جنھوں نے احمد آباد کانگریس (۱۹۲۱ء) میں پہلی بار ہندوستان کی مکمل آزادی کی قرارداد پیش کی تھی۔ بہت کم لوگوں کو علم ہوگا کہ مہاتما گاندھی نے اس قراردادِ آزادی کی مخالفت کی تھی اور کہا تھا کہ ہندوستان کو آزادی نہیں بلکہ "ڈومینین سٹیٹس" چاہیے۔ حسرت موہانی ہی کو یہ شرف حاصل ہے کہ انھوں نے کانپور میں اس زمانے میں ایک ٹریڈ یونین کی بنیاد رکھی جب ٹریڈ یونین بنانا ایک جرم تھا۔ حسرت موہانی ہی کا امتیاز ہے کہ انھوں نے ۱۹۲۵ء میں پہلی کل ہند اشتراکی کانفرنس قائم کی۔ "اشتراکی مسلم" کی ترکیب بھی انھی کی ایجاد ہے۔ وہ اپنے بارے میں کہتے ہیں۔

درویشی و انقلاب مسلک ہے مرا
صوفی مومن ہوں اشتراکی مسلم

شاہ عبدالعزیز کا یہی فتویٰ مسلم لیگ کی تحریک کی بھی بنیاد ہے۔ ۱۹۱۳ء میں مسلم لیگ نے ہندوستان کی خود مختار حکومت کا سب سے پہلا مطالبہ کیا تھا۔ ۱۹۳۱ء تک پہنچتے پہنچتے مسلم لیگ نے یہ جان لیا کہ ہندوستان کی خودمختاری اور مسلمانوں کا حقِ خودارادیت لازم و ملزوم حقائق ہیں۔ اسی وجہ سے علامہ اقبال نے اپنے الہ آباد کے خطبے میں مسلمانوں کی جداگانہ آزاد ریاست کا منصوبہ پیش کیا۔

اور آخرکار اسی فتوے نے محمد علی جناح کو مسلمان قوم کی شیرازہ بندی کے لیے تیار کیا۔ مسلم لیگ

اور مسلم عوام کو اس کی قیادت میں جمع کیا تاکہ وہ متحد ہو کر مسلمان قوم کے حق خود ارادیت، یعنی پاکستان کے لیے جدوجہد کریں۔ ہمارے عوام نے ۱۹۴۷ء میں قائد اعظم کی قیادت میں یہ نصب العین حاصل کر لیا۔

اس طویل جدوجہد کے رستے میں کئی رکاوٹیں تھیں "افرنگ" کی دشمنی تو واضح تھی، عوام یہ تو جانتے ہی تھے کہ ان کا بیرونی دشمن کون ہے۔ ساری مصیبت یہ تھی کہ دشمن کے جو ایجنٹ ہماری اپنی صفوں میں گھسے ہوئے تھے ان کی سازشوں اور تخریبی کارروائیوں سے نپٹنا بہت مشکل تھا۔ قائد اعظم کی سب سے بڑی فتح یہ تھی کہ انھوں نے ایک واضح نصب العین کی روشنی میں قوم کو متحد کر دیا اور اس کی صفوں سے ان تمام تخریبی عناصر کو دور کر دیا جو ہمارے دشمنوں کی طرف سے ہماری شیرازہ بندی کو توڑنے کے لیے بھیجے گئے تھے۔ انھوں نے محض "جگت سیٹھوں" ہی کو شکست نہ دی بلکہ میر جعفروں کو بھی پوری طرح ننگا کر دیا۔

نوآبادیاتی نظام کی ساری عمل داری میں اسی طرح کی تحریکیں جاری رہی۔ ترکی، ایران، سوڈان، مصر، مراکش، الجزائر، ویت نام، چین۔ غرضیکہ افریقہ، ایشیا اور لاطینی امریکہ میں ہر جگہ قومی آزادی اور قومی خود ارادیت کی یہ طویل المیعاد جنگیں پچھلے دو سو برس سے جاری ہیں۔ ان جنگوں کے دوران عوام نے اپنی جدوجہد کے باعث اپنی کامیابیوں اور ناکامیوں سے سبق سیکھتے ہوئے آخری فتح حاصل کرنے کا علم حاصل کیا ہے۔ دشمن کی چالوں کو، اس کے فریب اور سازشوں کو، اس کی حمایتی قوتوں کو، اس کے طریق کار اور حکمت عملی کو پہچانا ہے۔ انھوں نے اپنی صفوں کو دشمن کے ایجنٹوں سے پاک رکھنا سیکھا ہے کیونکہ آخرالامر یہی اقدام سامراج دشمن تحریکوں کو منزلِ مقصود تک پہنچانے کی سب سے بڑی ضمانت ہے۔

یہ جدوجہد ابھی ختم نہیں ہوئی۔ ہمارے ملک میں بھی اور دوسرے ملکوں میں بھی سامراج کے نوآبادیاتی نظام کی مکمل تباہی کے بغیر یہ جدوجہد ختم نہیں ہو سکتی۔ اس لیے جہاں جہاں اس جدوجہد میں عوام کو فتح حاصل ہوئی ہے ان کی تحریک اپنے آپ کو پہلے سے زیادہ مضبوط کرنے

اور نوآبادیاتی نظام کی واپسی کو روکنے کے لیے کوشاں ہے۔ اس جدوجہد کے دوران لاکھوں کروڑوں مجاہدین آزادی نے قربانیاں دی ہیں۔

دشمن نے صرف براہِ راست تشدد — فوج کشی — ہی سے کام نہیں لیا۔ شہروں میں قتلِ عام اور گاؤں کے گاؤں جلا کر خاک کر دینے کے وسیلے تو بہت جانے پہچانے ہیں۔ لیکن اُن سے بھی زیادہ خطرناک وہ مغالطے اور گمراہیاں ہیں جو سامراجی ایجنٹ عوامی صفوں میں داخل ہو کر انھیں اپنے مقصد سے ہٹانے کی خاطر استعمال میں لاتے ہیں۔ یہ مغالطے اور گمراہیاں ہر طرح کے مقدس لبادے اوڑھ کر آتی ہیں۔ یہاں تک کہ انگریز سامراجیوں نے برصغیر میں بعض "مذہبی تحریکوں" کو عوامی صفوں میں پھوٹ پیدا کرنے کے لیے استعمال کیا ہے۔ مثلاً وہ "مذہبی" تحریکیں جو ہمیں بتاتی ہیں کہ جہاد واجب نہیں ہے۔ پھر وہ مذہبی تحریکیں ہیں جو ہمیں بتاتی ہیں کہ اسلام کی جنگ افرنگ کے نوآبادیاتی نظام کے خلاف نہیں ہے بلکہ اُن طاقتوں کے خلاف ہے جو اس نظام کو مٹا دینے کا عزم لے کر اٹھی ہیں چاہے وہ سامراج دشمن طاقتیں ہمارے ملک میں بروئے کار ہوں یا کسی اور ملک میں۔ یہ "مذہبی" تحریکیں سامراج دشمنوں کے خلاف عوام کو کس طرح گمراہ کرتی ہیں۔ اس کے کچھ نمونے درج ذیل ہیں:-

"اس نئی تحریک (مسلم لیگ کی پاکستان تحریک) کے دور میں عامۃ المسلمین کی قیادت و رہنمائی ایک ایسے گروہ کے ہاتھ میں چلی گئی جو دین کے علم سے بے بہرہ ہے اور محض قوم پرستانہ جذبے کے تحت اپنی قوم کے دُنیوی مفاد کے لیے کام کر رہا ہے .....

میرے نزدیک یہ صورتِ حال اسلام کے لیے وطنی قومیت کی تحریک سے کچھ کم خطرناک نہیں ہے۔ اگر ہندوستان کے مسلمانوں نے دین سے بے بہرہ لوگوں کی قیادت میں ایک بے دین قوم کی حیثیت سے اپنا علیحدہ وجود برقرار رکھا بھی (جیساکہ ٹرکی اور ایران میں برقرار رکھے ہوئے ہیں) تو اُن کے اس طرح زندہ رہنے میں اور کسی غیر مسلم قومیت کے اندر فنا ہو جانے میں آخر فرق ہی کیا ہے؟" (صفحہ ۱۳، ۱۴)

کسی قوم کو کسی دوسری قوم کے مقابلے میں اگر معاشی یا سیاسی اغراض کے لیے جدوجہد کرنی ہو تو وہ عام قوانینِ طبیعی کے مطابق اپنا جتھا بنائے اور قوت فراہم کرنے کی کوشش کرے۔ اسے خدا کو بیچ میں لانے کا کیا حق ہے؟ دو قوموں کی خالص نفسانی کشمکش میں آخر خدا کو جانبدار بننے کی کیا حاجت پیش آئی ہے؟" (صفحہ ۱۰۹)

(یہ اُس خدا کے بارے میں ارشاد ہے جس کے حکم کے بغیر ایک پتہ اپنی جگہ سے نہیں ہل سکتا۔ چہ جائیکہ ایک پوری قوم اپنی آزادی کے لیے اپنے خدا کے نام پر اُٹھ کھڑی ہو۔ صفدر میر)

"امپیریلزم کا خاتمہ کیا جائے گا تو اس سے حاصل کیا ہوگا؟ بس یہی کہ ایک قوم پر سے دوسری قوم کی خدائی ہٹ جائے گی۔" (صفحہ ۱۱۵)

"یہ چھوٹے چھوٹے ضمنی مسائل جن میں آج دنیا کی مختلف قومیں اور جماعتیں اُلجھ رہی ہیں۔ مثلاً یورپ میں ہٹلر کا طغیانِ نازیا جبش میں اٹلی کا فساد، یا چین میں جاپان کا ظلم، یا ایشیا و افریقہ میں برطانیہ اور فرانس کی قیصریت، اسلام کی نگاہ میں ان کی اور ایسے تمام مسائل کی کوئی اہمیت نہیں ...... ان کی ایک دوسرے کے خلاف جدوجہد اسلام کی نظر میں ایک فساد کے خلاف دوسرے فساد کی جدوجہد ہے۔" (صفحہ ۱۲۲)

"ایک حقیقی مسلمان ہونے کی حیثیت سے جب میں دنیا پر نگاہ ڈالتا ہوں تو مجھے اس امر پر اظہارِ مسرت کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ ٹرکی پر ترک، ایران پر ایرانی اور افغانستان پر افغانی حکمران ہیں ..... مسلمان ہونے کی حیثیت سے میرے لیے اس مسئلے میں بھی کوئی دلچسپی نہیں ہے کہ ہندوستان کے جس حصے میں مسلمان کثیر التعداد ہیں وہاں ان کی حکومت قائم ہو جائے ..... مسلمان ہونے کی حیثیت سے میرے نزدیک یہ امر بھی کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتا کہ ہندوستان کو انگریزی

امپیریلزم سے آزاد کرایا جائے ...... اگر آزادی کی یہ ساری لڑائی صرف اس لیے ہے اور مجاہدین حریت میں سے کون صاحب یہ جھوٹ بولنے کی ہمت رکھتے ہیں کہ نہیں ہے۔ کہ امپیریلزم کے الٰہ کو ہٹا کر ڈیموکریسی کے الٰہ کو بُت خانۂ حکومت میں جلوہ افروز کیا جائے تو مسلمان کے نزدیک درحقیقت اس سے کوئی فرق بھی واقع نہیں ہوتا۔ لات گیا منات آگیا۔ ایک جھوٹے خدا کی جگہ دوسرے جھوٹے خدا نے لے لی۔ باطل کی بندگی جیسی تھی ویسی ہی رہی۔ کون مسلمان اس کو آزادی کے لفظ سے تعبیر کر سکتا ہے؟" (صفحہ ۱۲۵-۱۲۷)

"کیا حقیقت میں دنیا کی دوسری قوموں کی طرح ہمارے لیے بھی آزادی کا یہی مفہوم ہے کہ غیر قوم کی حکومت سے نجات حاصل ہو جائے؟ اور کیا اپنی قوم کی حکومت یا اپنے اہل وطن کی حکومت قائم ہو جانا ہمارے مقاصد کے لیے بھی ضروری ہے؟" (صفحہ ۱۴۱)

"اگر.... مسلمانوں کی اصل حیثیت ایک عالمگیر اصولی تحریک کے پیروؤں اور داعیوں کی ہے تو وہ سارے مسائل یک قلم اڑ جاتے ہیں جن پر اب تک مسلمانوں کے سیاسی و مذہبی رہنما وقت ضائع کرتے رہے ہیں۔ پوری صورتِ حال بالکل بدل جاتی ہے۔ مسلم لیگ، احرار، خاکسار، جمعیتہ العلماء، آزاد کانفرنس سب کی اس وقت تک کی تمام کارروائیاں حرفِ باطل کی طرح محو کر دینے کے لائق ٹھہرتی ہیں۔ نہ ہم قومی اقلیت ہیں نہ آبادی کے تناسب پر ہمارے وزن کا انحصار ہے۔ نہ ہندوؤں سے ہمارا کوئی قومی جھگڑا ہے۔ نہ انگریزوں سے وطنیت کی بنیاد پر ہماری لڑائی ہے۔ نہ ان ریاستوں سے ہمارا کوئی رشتہ ہے۔ جہاں نام نہاد مسلمان خدا بنے بیٹھے ہیں۔" (صفحہ ۱۴۷)

پھر یہ (جمعیتہ العلماء) انگریز اور ہندوستانی کے درمیان قومی و وطنی عداوت و تعصب کی آگ بھڑکانے میں حصہ لیتے ہیں۔ حالانکہ اسلام کی دعوتِ عام کے راستے میں یہ رکاوٹ ہے۔ اسلام کی نگاہ میں انگریز اور ہندوستانی دونوں انسان ہیں۔ وہ دونوں

کو یکساں اپنی دعوت کا مخاطب بناتا ہے۔ اس کا جھگڑا انگریز سے اس بات پر نہیں کہ وہ ایک ملک کا باشندہ ہو کر دوسرے ملک پر حکومت کیوں کرتا ہے بلکہ اس بات پر ہے کہ وہ خدا کی حاکمیت اور اس کے قانون کی اطاعت کیوں تسلیم نہیں کرتا۔ بعینہٖ اس بات پر اس کا جھگڑا ہندوستانی سے بھی ہے۔ وہ دونوں کو ایک ہی بات پر بلاتا ہے۔ ایک کا حامی بن کر دوسرے سے لڑنا اس کی حیثیت کے منافی ہے۔ کیونکہ اگر وہ ہندوستانی اور انگریز کے وطنی و قومی جھگڑے میں اس کا طرف دار اور دوسرے کا مخالف بن جائے تو انگریزوں کے دل کا دروازہ اس کی دعوت کے لیے بند ہو جائے گا۔" (صفحہ ۱۶۲ - ۱۶۳)

یہ چند اقتباسات مودودی صاحب کی اسی کتاب میں سے ہیں جس کو وہ اپنی جماعت اور تحریک کا سنگِ بنیاد قرار دیتے ہیں۔ یعنی "مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش حصہ سوئم"

حقیقی مسلمان ہونے کے ناطے سے مودودی صاحب سامراجی نوآبادیاتی نظام کے خلاف لڑائی یا جدوجہد میں الجھنا غیر ضروری سمجھتے ہیں۔

وہ اس جنگ میں جو ہمارے ملک میں اور دنیا بھر میں پچھلی کئی صدیوں سے جاری ہے، بالکل غیر جانبدار ہیں اور ساتھ ہی ساتھ خدا اور اسلام کو بھی غیر جانبدار سمجھتے ہیں۔

- لہٰذا مودودی صاحب نہ سامراج کے حق میں ہیں نہ اس کے خلاف ہیں۔
- نہ وہ سراج الدولہ کے ساتھ ہیں نہ کلائیو اور اس کے دشمن ہندو بنیا سازشیوں کے ساتھ ہیں۔
- نہ وہ حیدر علی کے ساتھ ہیں اور نہ میکرطمز اور مرہٹہ کنفیڈریسی کے ساتھ۔
- نہ ٹیپو سلطان کے ساتھ ہیں اور نہ اُس کے دشمنوں اور غداروں کے ساتھ۔
- نہ وہ شاہ عبدالعزیزؒ کے ساتھ ہیں اور نہ لارڈ لیک کے ساتھ۔

- نہ وہ فرائضی کسانوں کے ساتھ ہیں اور نہ ان انگریزوں کے ساتھ جنھوں نے ان میں سے ایک ایک کو چن چن کر شہید کیا۔
- نہ وہ سید احمد شہیدؒ کے ساتھ ہیں اور نہ اُن کے سکھ دشمنوں کے ساتھ۔
- نہ وہ ۱۸۵۷ء کے مجاہدین کے ساتھ ہیں اور نہ ان انگریزوں کے ساتھ جنھوں نے لاکھوں مسلمانوں کو شہید کیا۔
- نہ وہ علمائے صادق پور کے ساتھ ہیں اور نہ ان کو پھانسیاں دینے والوں کے ساتھ ہیں۔
- نہ وہ محمد علی جوہر کے ساتھ ہیں اور نہ ان کو قید و بند کا عذاب دینے والوں کے ساتھ ہیں۔
- نہ وہ موپلا غازیوں اور شہیدوں کے ساتھ ہیں اور نہ ان کا قتل عام کرنے والوں کے ساتھ ہیں۔
- نہ وہ حسرت موہانی کے ساتھ ہیں اور نہ ان سے چکی کی مشقت لینے والوں کے ساتھ۔
- نہ وہ مسلم لیگ کے ساتھ ہیں اور نہ کانگریس کے ساتھ۔
- نہ وہ علامہ اقبال کے ساتھ ہیں اور نہ گاندھی کے ساتھ۔
- نہ وہ قائداعظم کے ساتھ ہیں اور نہ "نہرو ماؤنٹ بیٹن" سازشی گروہ کے ساتھ۔

ظالم اور مظلوم، آقا اور غلام، سامراج اور ایشیا افریقہ کی حریت پسند قومیں، سرمایہ دار اور مزدور۔ ان سب سے الگ اور ان کی کش مکش سے الگ مودودی صاحب نے اپنی ایک "غیر جانبدار بستی" بسائی ہے۔ پچھلے دو سو سال میں اس طرح کی غیر جانبداری کے کئی نمونے ہمارے یہاں دیکھنے میں آئے ہیں۔ لیکن اس کا ایک کلاسیکی نمونہ ۱۷۵۷ء میں پلاسی کے میدان میں دیکھا گیا تھا۔

جس وقت سراج الدولہ اپنے مٹھی بھر جانثاروں کے ساتھ کلائیو کی فوج سے نبرد آزما ہوا تو اس کی سپاہ کا بہت بڑا حصہ میر جعفر، رائے دولبھ رام، یار لطف علی، مانک چند اور میر قاسم کی کمان میں تھا۔ سارے دن کی لڑائی میں ان غداروں نے پہلے سے سوچی سمجھی ہوئی سکیم کے مطابق "غیر جانبداری" کا رویہ اختیار کیا۔ سراج الدولہ نے اپنے سپہ سالار میر جعفر کو بلایا اور اسے

اس کے بیٹے ہونے کا واسطہ دیا، اس سے قرآن پر حلف لیا، لیکن "میر جعفر کی غیر جانبداری" جوں کی توں قائم رہی۔

سامراج اور حریت پسند قوموں کے درمیان آج کل کی فیصلہ کن کشمکش کے دور میں بھی مودودی صاحب کی طرف سے اتنی شدید اور کٹر "غیر جانبداری" ہماری نظر میں وہی معنی رکھتی ہے، جو میر جعفر کی غیر جانبداری رکھتی ہے۔ ظالم اور مظلوم کی لڑائی میں اور کون غیر جانبدار رہ سکتا ہے؟ ظالم اور مظلوم کی لڑائی میں غیر جانبدار رہنے والوں کو تاریخ "میر جعفروں" کے نام سے پکارتی رہے گی۔ آج مودودی صاحب بھارت کے ساتھ فیڈریشن یا کنفیڈریشن جیسے منصوبوں کو ہوا دے کر ہماری قومی تاریخ میں سازش کا وہی کھیل کھیل رہے ہیں جو میر جعفر نے دو سو سال پہلے کھیلا تھا۔

جہاں تک ان لوگوں کا تعلق ہے جو مودودی کی بجائے اقبال کے کلام سے ہدایت حاصل کرتے ہیں۔ ان کے لیے سامراج اور ایشیا افریقہ کی حریت پسند قوموں کی کشمکش میں غیر جانبداری کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ان کے لیے تو ایک ہی پیغام ہے۔

اے امین دولت تہذیب و دیں — آں ید بیضا برآر از آستیں
خیز و از کار امم بکشا گرہ — نشۂ افرنگ را از سر بنہ
نقشے از جمعیت خاور فگن — واستاں خود را ز دست اہرمن

مودودیت، اقبال، سوشلزم

ہمارے ملک میں سیاسی اور نظریاتی بحثوں کا معیار مجموعی طور پر نہایت پست رہا ہے لیکن اس ضمن میں جس طرح کی کج بحثی، کم فہمی اور بیّن حقائق سے چشم پوشی کا مظاہرہ آج کل ہو رہا ہے اس کی نظیر ہماری تحریکِ آزادی کی تاریخ میں پہلے کبھی نہیں ملتی۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے، اور ہمارے ملک کی نوجوان نسل اب اس سے اچھی طرح آگاہ ہو چکی ہے کہ جس طبقے کے تصرف میں اس وقت وسائل ابلاغ عامہ کا معتدبہ حصّہ موجود ہے۔ اس کے پاس نہ حقائق کو دیکھنے والی آنکھ ہے، نہ واقعات سے نتائج اخذ کرنے والا دماغ ہے اور نہ اپنے ملک کے عوام کے مسائل کے بارے میں درد رکھنے والا دل ہے۔

لیکن سیاسی اور نظریاتی مسائل کے سلسلے میں کج بحثی، کم فہمی اور بیّن حقائق سے چشم پوشی کی ایک اور وجہ بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ جو طاقتیں، اندرونِ ملک یا بیرونِ ملک، پاکستان کی آزادی، خود مختاری، یکجہتی اور پاکستان کی معاشی، سیاسی اور تہذیبی بہبود کے خلاف صف آرا ہیں، پاکستانی عوام کی حالیہ بیداری سے سخت خوفزدہ ہو گئی ہیں اور گذشتہ زمانے کی بہ نسبت کہیں زیادہ شدّت کے ساتھ عوام کے شعور پر حملے کر رہی ہیں تاکہ ان کو حقائق سے بے خبر رکھ سکیں اور کج بحثی میں اُلجھا کر اُن کو واقعات سے صحیح نتائج اخذ کرنے سے روک دیں۔ حتیٰ کہ اُن کے ذہن سے پاکستان کی نظریاتی اساس کو بھی محو کر دیں۔

پاکستان کی نظریاتی اساس، جیسے کہ ہم جانتے ہیں، اُس طویل جد و جہد کے دوران تشکیل پذیر ہوئی جو برِّعظیم ہند کے مسلمانوں نے پچھلے دو سو برس میں مغرب کی استعماری طاقتوں اور

ان کے گماشتوں کے خلاف جاری رکھی ہے۔ یوں تو ہماری تحریک آزادی کے سبھی عظیم علمبرداروں نے اس نظریاتی اساس کے اصولوں کو اپنے افکار و خیالات کا موضوع بنایا ہے لیکن یہ بیّن حقیقت ہے کہ اقبال کے کلام میں، چاہے وہ شعر کی صورت میں ہو یا علامہ کے خطبات، خطوط اور دوسری نثری تحریروں کی شکل میں ہو، پاکستان کی آزاد مملکت کی نظریاتی اساس کے اصول و تفاصیل، متعلقات و مضمرات سب شامل ہیں۔ ظاہر ہے کہ علاّمہ قرآن حکیم کو اور قرآنِ حکیم کی روشنی میں حقائق کو دیکھنے والی نظر کو پاکستان کی نظریاتی اساس کا سرچشمہ سمجھتے تھے۔ وہ اس قاعدہ کلیہ پر عمل کرتے ہوئے جدید زمانے کے قومی اور بین الاقوامی معاشرتی، تاریخی، سیاسی اور معاشی حالات کا مطالعہ کرتے تھے اور مسلمانوں کے لیے اور بالخصوص برِعظیم کے مسلمانوں کے لیے، جدید زندگی کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کی غرض سے نئے مقاصد اور طریق کار کا تعین کرتے تھے۔ ان کا ایمان تھا کہ قرآن حکیم ازلی اور ابدی حکمت کا ایسا لازوال سرمایہ ہے جو تمام زمانوں کے لیے، تمام بنی نوع انسان کے لیے اور ہر قسم کے مخصوص حالات کے لیے انفرادی اور اجتماعی فلاح و بہبود کی راہ متعین کرتا ہے۔ اسی ایمان کو عمل میں لاتے ہوئے علاّمہ نے ایک طرف تو کانگرسی علما کے مذہبِ فکر کے برخلاف برِعظیم کے مسلمانوں کے سامنے ان کی ایک الگ آزاد اور خود مختار مملکت کا نصب العین رکھا اور دوسری طرف اس مملکت کی ہیئت اجتماعیہ کے بارے میں ایک واضح معاشرتی نہج کا تعین کیا۔

اپنے گذشتہ مضامین میں ہم نے واضح طور پر مودودی صاحب کی اپنی تحریروں سے ثابت کیا ہے کہ مودودیت کا نصب العین ہرگز وہ نہیں تھا جو علاّمہ نے مسلمانانِ ہند کے سامنے رکھا تھا۔ جداگانہ مملکت کے لیے مسلمانوں کی تحریک کے آغاز میں مودودی صاحب نے بعض دوسرے انتشار پسندوں کی طرح اس تحریک میں پھوٹ ڈالنے کی غرض سے ہندو مسلم ریاستوں کی فیڈریشن یا کانفیڈریشن کا منصوبہ پیش کیا اور جب مسلمانوں نے اس دامِ فریب میں آنے سے صاف انکار کر دیا اور مکمل طور پر آزاد اور خود مختار ریاست کے تصور کی تشکیل کرنے لگے تو مودودی صاحب نے

پاکستان اور پاکستان تحریک کے قائدین اور مسلم لیگ کی کھلم کھلا مخالفت شروع کردی۔ آج مودودی صاحب یہ کہنے سے نہیں ہچکچاتے کہ انھوں نے پاکستان کی کبھی مخالفت نہیں کی۔ لیکن جن لوگوں نے "مسلمان اور موجودہ سیاسی کش مکش" کا تیسرا حصہ پڑھا ہے وہ جانتے ہیں کہ نظریۂ پاکستان اور اس کے موئدین، قائدین اور کارکنوں کے خلاف اس سے زیادہ زہریلی کتاب لکھنے کی توفیق نہ کسی کانگریسی مسلمان عالم کو ہوئی، نہ کسی کانگریسی یا مہاسبھائی ہندو کو ہوئی اور نہ کسی انگریز شہنشاہیت کے علمبردار کو ہوئی۔ آج مودودیت کا پورا پریس ایڑی چوٹی کا زور لگا کر اپنے آپ کو محبِ پاکستان اور محبِ قائداعظم اور محبِ اقبال ثابت کرنے پر تلا ہوا ہے لیکن اُن کی ساری کوششیں پاکستانی عوام کے ذہن سے مذکورہ کتاب کا ایک حرف بھی مٹا نہیں سکتیں جس کے ۲۰۴ صفحات کی ایک ایک سطر پاکستان دشمنی کی گواہی دے رہی ہے۔

پاکستان قائم ہو چکا ہے۔ اسے قائم ہوئے بائیس برس ہو چکے ہیں۔ ہندوستانی حکمران طبقے کی ساری سازشیں اس مملکت کو نہیں مٹا سکیں اور نہ کبھی مٹا سکیں گی۔ مودودی صاحب لاکھ اپنی فیڈریشن اور کنفیڈریشن کی سکیم کو، جو اُن کی "مسلمان اور موجودہ سیاسی کش مکش" کے پہلے اور دوسرے حصے پر مشتمل ہے، خوبصورت سے خوبصورت طباعت میں پیش کرتے رہیں اور ان کے حواری اس پاکستان دشمن منصوبے کی ترویج و اشاعت کرتے رہیں۔ پاکستان کی آزاد اور خود مختار حیثیت کو بفضلِ تعالیٰ کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتے۔ اقبال کے کلام کا اثر پاکستان کے مسلمانوں کے شعور پر اتنا کچا نہیں ہے کہ کسی تیز و طرار جرنلسٹ کی تحریر وں سے مندمل ہو جائے، چاہے وہ جرنلسٹ اپنے آپ کو کتنا ہی بڑا عالمِ دین کیوں نہ سمجھے۔ ابوالکلام آزاد نے اس سلسلے میں کیا تیر مار لیا تھا جو پاکستانی قوم ابوالکلام آزاد کے ایک زلّہ بردار کے فتنے کی تاب نہ لا سکے۔

پچھلے کچھ برسوں سے مودودیت کا نظریاتی محاذ اقبال کے دوسرے نصب العین کو مٹانے پر تلا ہوا ہے۔ علامہ نے قرآن حکیم کی روشنی میں جدید زمانے کی بین الاقوامی کش مکش کا تجزیہ کیا اور پاکستان کی آزاد اور خود مختار اسلامی مملکت کا تصور پیش کیا۔ اس سے آگے بڑھ کر

انھوں نے اس بین الاقوامی طبقاتی کشمکش کا بھی قرآنِ حکیم کی ہی روشنی میں تجزیہ کیا اور پاکستان کے لیے اور تمام عالمِ اسلام کے لیے ایک ہیئت اجتماعیۂ اسلامیہ کا تعین کیا، جس میں وہ طبقاتی کشمکش کا ایک ایسا حل ہمارے سامنے لائے جو قرآنی اور اسلامی ہوتے ہوئے جدید زمانے کے مخصوص حالات کا احاطہ کر سکے۔ یہی حل علامہ کا سب سے بڑا اجتہاد ہے اور اسی اجتہاد کی نفی کے لیے مودودیت کی ساری کوششیں آج کل صرف ہو رہی ہیں۔ مودودیت کی حالیہ تگ و دو اور اس کی طرف سے پاکستانی مسلمانوں کی تھوک پیمانے پر تکفیر اسی وجہ سے ہے کہ آج کا مسلمان علامہ اقبال کے اس فکری اجتہاد کو عملی صورت دینے کے لیے ایک ہمہ گیر تحریک کی صورت میں میدان میں اُتر آیا ہے۔ مسلمانوں کی اس نئی تحریک کا ردِ عمل بھی مودودی جماعت کی طرف سے وہی ہوا ہے جو پاکستان قائم کرنے کی تحریک کے زمانے میں ہوا تھا۔ یعنی مودودی مذہبیا فکر سے اتفاق نہ کرنے والے تمام مسلمانوں کو یعنی ہزار میں سے ۹۹۹ کو دائرۂ اسلام سے خارج کر دو۔

مودودیت کی طرف سے اس کافر سازی کی مہم کا ہدف وہ نوجوان ہیں جو علامہ اقبال کے تتبع میں یہ سمجھتے ہیں کہ ہیئت اجتماعیہ اسلامیہ میں سرمایہ داری، جاگیرداری اور سامراج پرستی کی کوئی گنجائش نہیں۔ مزید یہ کہ جدید زمانے کی بین الاقوامی طبقاتی کشمکش میں اسلام کی حیثیت بھی ایک قسم کے "سوشلزم" کی ہے جیسا کہ انھوں نے خواجہ غلام السیدین کے نام ایک خط میں لکھا۔ مزید یہ کہ "اسلام کے لیے سوشل ڈیموکریسی کو کسی موزوں شکل میں اور اسلام کے قانونی اصولوں کی مطابقت میں قبول کر لینا کوئی انقلاب نہیں بلکہ اسلام کی اصلی پاکیزگی کی طرف رجوع کرنا ہے۔" جیسا کہ انھوں نے قائد اعظم کے نام ایک خط میں لکھا۔ مزید یہ کہ "اگر بالشویزم میں خدا کی ہستی کا اقرار شامل کر دیا جائے تو بالشویزم اسلام کے بہت ہی قریب آ جاتا ہے۔" جیسا کہ علامہ نے سر فرانسس ینگ ہسبینڈ کے نام ایک کھلے خط میں لکھا۔

علامہ کے اسی قسم کے خیالات سے متاثر ہو کر قائد اعظم نے پاکستان کی معیشت کی

بنیاد کو "اسلامی سوشلزم" کا نام دیا تھا۔ ۱۹۴۳ء ہی میں انھوں نے پاکستان کے آئندہ سیاسی ڈھانچے کے متعلق واضح الفاظ میں یہ فرمایا تھا کہ "یہ ایک عوامی حکومت ہوگی اور یہاں میں جاگیرداروں اور سرمایہ داروں کو ایک تنبیہ کردوں، جو ہمارے ذرائع پر ایک ایسے نظام کے وسیلے سے پھل پھول رہے ہیں، جو اس درجہ ظالمانہ، اس درجہ قبیح ہے اور اس نے انھیں اس درجہ خودغرض بنا دیا ہے کہ ان کے ساتھ عقل کی کوئی بات کرنا بھی مشکل ہو گیا ہے۔ عوام کی لوٹ کھسوٹ ان کے خون میں شامل ہو گئی ہے۔ انھوں نے اسلام کے سبق بھلا دیے ہیں۔ حرص اور خودغرضی نے ان لوگوں کو اس بات پر مائل کر رکھا ہے کہ دوسروں کے مفادات کو اپنے مفادات کا مطیع بنا کر موٹے ہوتے چلے جائیں۔ یہ سچ ہے کہ آج ہم با اقتدار نہیں ہیں۔ میں گاؤں میں گیا ہوں۔ وہاں لاکھوں کروڑوں کی تعداد میں ہمارے عوام ہیں، جن کو دن میں ایک وقت کی روٹی نصیب نہیں ہے۔ کیا یہی تہذیب ہے؟ کیا یہی پاکستان کا مقصود ہے؟ کیا تم تصور کر سکتے ہو لاکھوں کروڑوں عوام کو لوٹا گیا ہے اور انھیں ایک وقت کی روٹی بھی نصیب نہیں ہے؟ اگر پاکستان کا یہی تصور ہے تو میں اس کے حق میں نہیں ہوں۔ اگر یہ لوگ (سرمایہ دار اور جاگیردار) عقلمند ہیں تو انھیں زندگی کے نئے جدید حالات کے ساتھ اپنے آپ کو ہم آہنگ کرنا ہوگا۔ اگر وہ ایسا نہ کر سکے تو اُن کا خدا ہی حافظ ہے۔ ہم ان کی کوئی مدد نہیں کریں گے۔" (آل انڈیا مسلم لیگ کا دہلی سیشن۔ ۱۹۴۳ء)

آج کل مودودی خیال اور مذہب فکر کے نمائندے نوجوانوں کی نئی تحریک کے عزم اور ہمہ گیری سے گھبرا کر اس پر ایک نئے انداز سے حملہ آور ہو رہے ہیں۔ کبھی وہ یہ کہتے ہیں کہ "اسلامی سوشلزم" کی ترکیب خلافِ اسلام ہے کیونکہ اسلام کے ساتھ کسی چیز کا پیوند نہیں لگایا جا سکتا جیسے قائدِاعظم اس ترکیب کو استعمال کرنے سے یہ مدعا رکھتے تھے کہ اسلام کی پاکیزگی کو کسی پیوند سے ملوّث کریں۔ قائدِاعظم پر اس نئے حملے کے ساتھ ساتھ وہ یہ پراپیگنڈا بھی کرتے ہیں کہ سوشلزم کی اساس دہریت اور مادیت کے فلسفے پر ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ سوشلزم محض معاشرے کی ایک اقتصادی

ہیئت کا نام نہیں ہے بلکہ ہر سوشلسٹ لامحالہ دہریت کا بھی علمبردار ہے بلکہ وہ اس حد تک جاتے ہیں کہ سوشلزم کا مطلب ہی دہریت بتاتے ہیں اور اس طرح عوام کو نوجوانوں کی نئی تحریک کے خلاف ابھارنا چاہتے ہیں۔ پھر وہ یوں "استدلال" فرماتے ہیں کہ سوشلزم دراصل سرمایہ داری کی ضد کا نام نہیں ہے بلکہ یہ تو اسلامی اقتصادی نظام کی ضد ہے اور ان کے قول و فعل کے مطابق اسلامی اقتصادی نظام سرمایہ داری نظام ہی کی ایک شکل ہے۔ اس طرح وہ سرمایہ داری کو اسلام کے عین مطابق ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس مردود نظام معیشت کو اسلام کے نام پہ پاکستان اور پاکستانی عوام پر مسلط کرنا اور مسلط رکھنا چاہتے ہیں۔

حقیقتِ حال یہ ہے اور اس حقیقت حال سے مودودی مذہبِ فکر کے لوگ عوام کو بے خبر رکھنا چاہتے ہیں کہ سوشلزم بنیادی طور پر اس طرزِ فکر کا نام ہے جو فرد اور اجتماع کے مابین تعلقات میں اجتماع کو فرد پر فوقیت دیتا ہے اور فرد کی فلاح و بہبود کو معاشرے کی فلاح و بہبود کا جزو قرار دے کر معیشت کا نظم و ضبط ترتیب دیتا ہے۔ سوشلزم کے لغوی معنی اجتماعیت کے ہیں اور اس کا مرکزی نکتہ وہی ہے جو علاّمہ اقبال کے اس شعر میں ظاہر ہوا ہے۔

فرد قائم ربطِ ملّت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

چلتے چلتے مودودی صاحب کی "اقبال دوستی" کا تذکرہ ہو جائے۔ مودودی خیال کے لوگ سوشلسٹوں پر تو یہ الزام لگاتے نہیں تھکتے کہ سوشلسٹوں نے علاّمہ اقبال کو فاشسٹ کہا لیکن کبھی اپنے گریبان میں منہ نہیں ڈال کر دیکھتے کہ بعینہٖ یہ الزام ان پر بھی وارد ہوتا ہے۔ علامہ کے اس شعر کو مودودی صاحب فاشزم کے فلسفے کے ضمن میں پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں "انھوں نے اپنی قوم کی بھلائی کے لیے معاشی و تمدنی اصلاح کا جو پروگرام بنایا اس کو سیدھے سادھے معقول طریقے سے نافذ کرنے کی بجائے ایک نہایت لغو اجتماعی و سیاسی فلسفہ گھڑا جو بے شمار مبالغہ آفرینیوں اور عملی حماقتوں کا مرتکب تھا۔ انھوں نے پہلے یہ مقدمہ قائم کیا کہ فرد قائم ربطِ ملّت

سے بے تنہا کچھ نہیں۔" پھر اس پر یہ ردا چڑھایا کہ ربطِ ملت میں جو فرد شامل نہیں ہوتا یا اس ربط کے قیام میں مانع ہوتا ہے اسے واقعی کچھ نہ رہنا چاہیے۔" (جدید معاشی نظریات صفحہ ۶۰ ۔۔۔

بہرحال یہ تو جملہ معترضہ تھا۔ سوشلزم کا اصل الاصول یہ ہے کہ یہ معاشرے کی فلاح کو فرد کی فلاح پر ترجیح دیتا ہے۔ سرمایہ داری نظام کا فلسفہ اس کی ضد ہے اور یہاں فرد کی بے قید حرص و ہوس کو اصل الاصول کا درجہ حاصل ہے جیسے کہ قائدِ اعظم کے مندرجہ بالا اقتباس سے ظاہر ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ مودودی صاحب سوشلزم اور سرمایہ داری کے ان متضاد اصولوں کی حقیقت سے ناواقف ہوں، وہ خود فرماتے ہیں:

"سوشلزم کے اصلی معنی ہیں "اجتماعیت" اور یہ اصطلاح اس انفرادیت (انڈوجوزلزم) کے مقابلے میں بنائی گئی تھی جس پر جدید سرمایہ داری کا نظام تعمیر ہوا تھا۔ اس نظام کے تحت بہت سے مختلف نظریے اور مسلک کارل مارکس سے پہلے پیش کیے جانے شروع ہو گئے تھے جن کا مشترک مقصد یہ تھا کہ کوئی ایسا نظامِ زندگی بنایا جائے جس میں بحیثیت مجموعی پورے اجتماع کی فلاح ہو۔" (جدید معاشی نظریات صفحہ ۴۵)

اس اقتباس سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ ہم ثابت کریں کہ خود مودودی صاحب جو آج کل سوشلزم کی ہر شکل کو دہریت سے موسوم کرنے پر ادھار کھائے بیٹھے ہیں۔ بڑی اچھی طرح اس حقیقت کو سمجھتے ہیں کہ ہر قسم کی سوشلزم کے درمیان بنیادی مشترکہ اصول دہریت نہیں بلکہ اجتماعیت ہے جو سرمایہ داری کے اصل الاصول انفرادیت کی ضد ہے اور ہر قسم کی اشتراکیت کا مشترک مقصد یہ ہے کہ کوئی نظامِ زندگی بنایا جائے جس میں بحیثیت مجموعی پورے اجتماع کی فلاح ہو۔"

یہی وجہ ہے کہ علامہ اقبال اسلام کو "ایک قسم کا سوشلزم" بتاتے ہیں اور قائدِ اعظم "اسلامی سوشلزم" کا نعرہ بلند کرتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ آج کل پاکستانی نوجوان سوشلزم کو معاشی طور پر اور ہم اصرار سے کہتے ہیں کہ

محض معاشی طور پر اسلام کی تعبیر سمجھتا ہے۔ جیسے ضربِ کلیم میں علامہ "اشتراکیت" نامی نظم میں روس ہی کے معاشی تجربے کی روشنی میں فرماتے ہیں۔

جو حرف قل العفو میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

یہی وجہ ہے کہ مودودی مذہبِ فکر کے نمائندے آج کل پورے زور شور سے اس کوشش میں لگے ہوئے ہیں کہ سوشلزم کو "ہر قسم کی سوشلزم" کو جس میں بقول اقبال اسلام بھی شامل ہے، دہریت کا نام دے دیں۔

پاکستان کے نوجوان اقبال کے مقاصد سے پوری طرح واقف ہیں انھوں نے اقبال سے "اسلامی اجتماعیت" یعنی "اسلامی سوشلزم" کا پورا سبق سیکھ لیا ہے۔ یہاں میں خلیفہ عبدالحکیم کی کتاب "فکرِ اقبال" سے ایک اقتباس دے کر ثابت کرنا چاہتا ہوں کہ پاکستانی نوجوانوں نے وہی سبق پڑھا ہے جو اقبال نے پڑھانا چاہا۔ یعنی اسلام کے مجموعی طرزِ فکر کے ذریعے سے جدید سوشلزم کی تکمیل، خلیفہ عبدالحکیم جاوید نامہ کے اس حصے پر تبصرہ کرتے ہوئے جس میں جمال الدین افغانی اشتراکی روس کو خطاب کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:-

"اسلام کے انقلاب کے بعد روسی اشتراکیت تک مشرق میں کوئی ایسی حرکت پیدا نہ ہوئی جسے انقلابی کہہ سکیں۔ یعنی جس نے سیاست اور معیشت اور نظریاتِ حیات کو یکسر بدل ڈالا ہو...... صحیح معنوں میں انقلاب اسی کو کہہ سکتے ہیں جو اشتراکیت نے پیدا کیا، اشتراکیت قدیم معاشرت میں محض رخنے پیدا کرنے اور ٹانکے یا پیوند لگانے کی قائل نہ تھی۔ اس نے قدیم اداروں کی بیماری کا علاج، کوئی دوا یا غذا تجویز نہ کیا۔ بلکہ ایسی جراحی جو اعضائے فاسد کی قطع و برید سے دریغ نہ کرے جہاں اشتراکیت کو کامیابی ہوئی وہاں کوئی ادارہ اور کوئی طریقہ بھی اپنی پہلی حالت پر قائم نہ رہ سکا۔ قیصریت کا صفایا ہو گیا۔ جاگیرداری کا خاتمہ ہوا۔ سرمایہ داری کا نام و نشان

مٹ گیا...... جمال الدین افغانی کی روح اس تمام انقلاب کا جائزہ لیتی ہے اور اس سلسلے میں وہ اس انقلابی ملّت کے سامنے اسلام کی انقلاب آفریں تعلیم کو پیش کرتی ہے جس کا لب لباب یہ ہے کہ تم نے تخریبی اور سلبی کام تو خوب کیا لیکن اس کا ایجابی پہلو فقط اسلام پورا کر سکتا ہے...... تم اگر درحقیقت نئی تہذیب پیدا کرنا چاہتے ہو تو مغرب کی جانب مت دیکھو۔ اس تقلید اور مسابقت میں تم اس کے رنگ میں رنگے جاؤ گے۔ یہ مغرب "لا" سے "الا" کی طرف نہیں بڑھ سکا اور مادیت کے آب و گل میں پھنس کر رہ گیا ہے۔ ارتقائی زندگی کا ایک قدم نفی کی طرف اور دوسرا اثبات کی طرف اٹھتا ہے۔ اگر تم جدید نظام عالم پیدا کرنا چاہتے ہو تو اب وقت ہے کہ تم اثبات کی طرف آجاؤ۔

کہنہ شد افرنگ را آئین و دیں | سوئے آں دیر کہن دیگر مبیں
کردۂ کار خداونداں تمام | بگذر از لا جانب الّا خرام
درگزر از لا اگر جوئندۂ | تازہ اثبات گیری زندۂ

"جس انقلاب آفرینی پر تم فخر کرتے ہو اس کا سبق دنیا کو سب سے پہلے قرآن نے پڑھایا تھا کہ لا قیصر و لا کسریٰ ...... اے ملّتِ روس تم نے ہمت کر کے اسلام کے ایک حصّے کو آئین حیات بنا لیا ہے۔ اگر تم باقی ماندہ حصّے کو بھی اپنا لو تو اس فرسودہ ملت کی جگہ لے لو گے۔ قرآن جن صداقتوں کو پیش کرتا ہے وہ سرمدی حقائق ہیں۔ وہ کسی خاص امت کا اجارہ نہیں۔ امتیں تو از روئے قرآن پیدا ہوتی اور اپنا وقت پورا کر کے فنا ہوتی رہتی ہیں۔ امتیں فانی ہیں لیکن اسلام ایک ابدی حقیقت ہے جو امتوں سے بھی ماوراء ہے اور زمان و مکاں سے بھی۔ خود قرآن نے مسلمانوں کو آگاہ کر دیا تھا کہ اگر تم اس آئین کے پابند نہ رہے تو اسے دوسروں کے حوالے کر دیا جائے گا جو اُسے جزوِ حیات بنائیں گے۔" (صفحہ ۲۶۲ - ۲۶۸)

اسلامی سوشلزم کا نعرہ سوشلزم کے "لاشے" "آلا" کی طرف جانے کا اعلان ہے۔ اس اعلان پر اور عوام میں اس کی حالیہ مقبولیت کے مظاہرے پر مودودی مذہبِ فکر کے نمائندے اس قدر بوکھلا گئے ہیں کہ انھوں نے ہر اس شخص کی زبان گدی سے کھینچ ڈالنے" کا عزم کر لیا ہے۔ جو پاکستان میں سوشلزم کا نام لے۔

اس نئی مودودی تحریک کا ایک پہلو بہت مضحکہ خیز ہے۔ وہ ہے اقبال کے کلام میں تحریف اور تاویل۔ اس کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

سید اسعد گیلانی چٹان کے ۲ تا ۸ جون کے پرچے میں اقبال کے نظریاتی ارتقاء کے بارے میں فرماتے ہیں کہ آغاز میں اقبال سوشلزم کے حق میں تھے (اس کے ثبوت میں گیلانی صاحب ضربِ کلیم کی نظم، "اشتراکیت" اور ارمغانِ حجاز کی نظم "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" کا حوالہ دیتے ہیں اور یہ نہیں سوچتے کہ علامہ کی یہ نظمیں ان کی زندگی کے آخری دور کی پیداوار ہیں) اور بعد میں اس سے متنفر ہو گئے۔ موخر الذکر صورت حال کے ثبوت میں گیلانی صاحب ضربِ کلیم ہی کی اس نظم کا حوالہ دیتے ہیں جو "اشتراکیت" والی نظم کے فوراً بعد رکھی گئی ہے اور جس کا عنوان "کارل مارکس کی آواز" ہے اس نظم کے عنوان ہی سے ظاہر ہے کہ کارل مارکس مخاطب نہیں بلکہ خطاب کنندہ ہے اور سرمایہ داری کے معاشی حکیموں کو خطاب کرکے ان سے کہہ رہا ہے کہ:-

یہ علم و حکمت کی مہرہ بازی یہ بحث و تکرار کی نمائش
نہیں ہے دنیا کو اب گوارا پرانے افکار کی نمائش
تری کتابوں میں اے حکیم معاش رکھا ہی کیا ہے آخر
خطوطِ خمدار کی نمائش مریز و کجدار کی نمائش
جہانِ مغرب کے بتکدوں میں کلیساؤں میں مدرسوں میں
ہوس کی خونریزیاں چھپاتی ہیں عقلِ عیار کی نمائش

اس کے بارے میں گیلانی صاحب یوں تاویل فرماتے ہیں کہ "چنانچہ اقبال کی قلبی روشنی نے

جلد ہی اس گمراہی کے بارے میں فیصلہ دینے پر مجبور کر دیا اور اس نے کتاب اللہ کو ہاتھ میں لیے ہوئے مارکس سے مخاطب ہو کر کہا:"

بال جبریل کی مشہور نظم "لینن خدا کے حضور میں" کی تاویل فرماتے ہوئے ان تمام نعروں کو، جو لینن کی زبان سے علامہ سرمایہ داری کے معروف نعرے قرار دیتے ہیں اور جن کا پردہ چاک کرنے کے لیے لینن خدا کے حضور پہنچا ہے، اُن سب نعروں کو گیلانی صاحب سوشلزم کے پیٹے میں ڈال دیتے ہیں۔ یعنی اقبال تو سرمایہ داروں کے بارے میں لینن کی زبان سے کہہ رہا ہے کہ "پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیم مساوات" لیکن گیلانی صاحب مُصر ہیں کہ اقبال اس مصرعے میں لینن کی زبان سے سوشلزم پر طعن کروانا چاہتے تھے۔ شعر اقبال را بہ مدرسۂ مذہب مودودی کہ بُرد۔

اس طرح گیلانی صاحب اقبال کے اس شعر کا مطلب سوشلزم پر چسپاں فرماتے ہیں جس میں کہا گیا ہے کہ "طریق کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی"

یہ شعر پرولتاری ڈکٹیٹر شپ کے بارے میں نہیں بلکہ برطانیہ کے میکڈانلڈ کی لیبر پارٹی کے بارے میں تھا جس کی "پرویزی" کا تجربہ اقبال کو اس وقت ہوا جب وہ راؤنڈ ٹیبل کانفرنس میں شریک ہونے کے لیے لندن تشریف لے گئے تھے۔ بال جبریل کی جس غزل کا یہ شعر ہے اس پر کافی موٹے لفظوں میں لکھا ہوا ہے (یورپ میں لکھے گئے)۔

پچھلے دنوں میں مودودی مذہبِ فکر کے نمائندے اپنا سارا زور اس بات پر صَرف کر رہے ہیں کہ کسی طرح ثابت کیا جا سکے کہ علامہ اقبال نہ تو سوشلسٹ تھے اور نہ ان کے کلام سے کسی طرح بھی سوشلزم کے حق میں کلمۂ خیر ثابت کیا جا سکتا ہے۔ وہ اس حد تک تو ہمارے ساتھ اتفاق کرنے پر رضامند ہو جاتے ہیں کہ علامہ اقبال سرمایہ داری، جاگیرداری اور سامراج کے دشمن تھے۔ لیکن اس کے ملزومہ کو تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں۔ یعنی یہ کہ اس سرمایہ داری، جاگیرداری اور سامراج دشمنی کی بدولت وہ سوشلسٹ انقلاب کے بھی حامی تھے جس نے ان طاقتوں

کے خلاف ہمارے زمانے کا سب سے بڑا جہاد کیا یا کم از کم انھوں نے ۱۹۱۷ء کے انقلاب کی حمایت میں اشعار لکھے تھے یا یہ کہا تھا کہ بالشوزم میں خدا کی ہستی کے تصور کو شامل کر دینے سے وہ اسلام کے بہت نزدیک آجاتا ہے" خضر راہ" "لینن خدا کے حضور میں" اشتراکیت "پس چہ باید کرد" کے تمام ایسے مضامین کو یہ حضرات یک قلم منسوخ قرار دیتے ہیں جن میں کسی طرح سے بھی سوشلزم کی حمایت کا کوئی پہلو نکلتا ہو۔

کچھ دن سے ہمارے بعض کرم فرما سوشلسٹ نوجوانوں پر ایک اور طرف سے حملہ کرنے کی کوشش میں مصروف ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جن صحافیوں کا رجحان "سوشلزم کی نفی پر ہے" ان کے مزاج کی اساس نظریۂ پاکستان کے مسلمات پر ہے"۔ دوسرے لفظوں میں سوشلزم کی نفی نظریۂ پاکستان کی اساس ہے۔ یعنی جو شخص سوشلزم کا حامی ہے وہ نظریۂ پاکستان کا مخالف ہے۔

اب عجیب بات یہ ہے کہ سوشلزم کے حامیوں میں پاکستان کے بہت سے رہنما آجاتے ہیں۔ اقبالؒ اور قائداعظمؒ نے جو کچھ فرمایا ہے وہ تو میں اوپر بیان کر آیا ہوں۔ لیکن اگر اس قاعدۂ کلیہ کو جو آج کل سوشلسٹ دشمن حضرات استعمال کر رہے ہیں۔ حالیہ سیاسی تحریک میں شامل سیاسی پارٹیوں پر نافذ کیا جائے تو سوائے مودودی جماعت کے شاید ہی کوئی سیاسی رہنما پاکستان دشمنی کے الزام سے بچ سکے۔ ذوالفقار علی بھٹو اور مولانا بھاشانی کا تو اس ضمن میں نام لینا ہی سعی لاحاصل ہے۔ کیونکہ سوشلسٹ دشمنوں کا حملہ ہے ہی ان دو رہنماؤں پر، لیکن پھر وہ میاں ممتاز دولتانہ کے بارے میں کیا کہیں گے، جن کی کونسل مسلم لیگ نے اسلامی سوشلزم کو اپنے جدید منشور کی زینت بنایا ہے، کنونشن مسلم لیگ کا کیا کریں گے، جس نے ۱۹۶۵ء کے انتخابات میں اپنے انتخابی منشور میں اسلامی سوشلزم کو پاکستان کی معیشت میں نافذ کرنے کا اعلان کیا تھا۔ مجیب الرحمان صاحب کی عوامی لیگ کا کیا علاج کریں گے جن کے بغیر وہ فروری مارچ کی راؤنڈ ٹیبل کانفرنس میں جا نہیں سکتے تھے اور جن کی پارٹی کے مقاصد میں

سوشلزم کا لفظ شامل ہے۔ جناب محمود علی قصوری اور ولی خاں اور محمود الحق عثمانی کا کیا کریں گے جو سوشلزم کے نام لیوا ہیں۔ کیا یہ سب لوگ (اور ان کی پارٹیاں) سوشلزم کا جھنڈا بلند کرنے کے ناطے سے پاکستان دشمن اور اسلام دشمن کہلائیں گے۔ اس طرح تو پاکستانی مسلمانوں کی ایک ہی تعریف قابلِ قبول ہو گی۔ یعنی ایسا شخص جو سوشلزم کا مخالف ہو۔ یعنی مودودی مذہب فکر کا حلقہ۔

سوشلسٹ دشمن یہ کہتے ہیں کہ یہ اقبال پر سوشلسٹوں کا اتہام ہے کہ وہ سوشلسٹ تھا یا سوشلسٹ خیال کا حامی تھا یا سوشلسٹ تحریک کے بارے میں کبھی اچھے خیالات رکھتا تھا۔

آیئے ذرا اقبال اور سوشلزم کے بارے میں ان ہستیوں کی تحریروں سے استفادہ کریں جنھیں آج کے سوشلسٹ دشمنوں سمیت سبھی پڑھے لکھے حضرات اقبال کے بارے میں سند سمجھتے ہیں۔

خلیفہ عبدالحکیم کی کتاب فکرِ اقبال سے کچھ اقتباس تو میں اوپر ہی درج کر آیا ہوں۔ ایک دو نمونے ان کی تحریروں سے اور پیش کرتا ہوں:۔

"اشتراکیت کی تعلیم کا ایک بڑا اہم جزو مسئلہ ملکیتِ زمین ہے۔ اس بارے میں ہر قسم کے سوشلسٹ بھی کمیونسٹوں کے ہم خیال ہیں کہ سرمایہ داری اور محنت کشوں سے ناجائز فائدہ حاصل کرنے کی یہ بدترین صورت ہے۔ جس کے جواز کا از روئے انصاف کوئی پہلو نہیں نکلتا۔ اقبال جسے مسلم سوشلسٹ کہنا چاہیے ہر قسم کی سوشلزم اور کمیونزم سے اس مسئلے پر اتفاق رائے رکھتا ہے کہ زمین خدا کی پیدا کی ہوئی ہے اور اس کی حقیقت ہوا اور پانی کی سی ہے جس پر کسی کی کوئی شخصی ملکیت نہیں۔"

(فکرِ اقبال صفحہ ۲۴۰)

"علامہ اقبال زمین کے معاملے میں قومی ملکیت کے قائل ہیں۔" (صفحہ ۲۴۸)

"یہ نظم (فرمان خدا فرشتوں سے) کمیونسٹ مینی فیسٹو کا لب لباب ہے اور محنت

کشوں کے لیے انقلاب بلکہ بغاوت کی تحریک ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ علامہ اقبال اشتراکیت کے تمام معاشی پہلوؤں سے اتفاق رائے رکھتے تھے۔ سوا اس کے کہ اس تمام تنظیم جدید نے انسان کے دل و دماغ پر یہ غلط عقیدہ مسلط کر دیا ہے کہ تمام زندگی مادی اسباب کی عادلانہ یا مساویانہ تقسیم سے فروغ یا ترقی حاصل کر سکتی ہے۔ علامہ اقبال انسانی زندگی کا مقصود جسمانی ترقی نہیں بلکہ روحانی ترقی سمجھتے ہیں۔ روح انسانی آب و گل کی پیداوار نہیں اور اس کے لیے آب و گل میں پھنس کر رہ جانا اسے غایت حیات سے بے گانہ کر دیتا ہے۔ علامہ کے نزدیک اشتراکیت نے قدیم لغو طریقوں اور اداروں کی تخریب کا کام بہت کامیابی سے کیا ہے جس مذہب کی اس نے تنسیخ کی وہ قابل تنسیخ ہی تھا۔ اس نے سلطانی اور امیری اور سرمایہ داری کا خاتمہ کیا اور بہت اچھا کیا۔ کیونکہ ان طریقوں نے مل کر انسانوں کا درجہ حیوانوں سے بھی نیچے گرا دیا تھا...... اشتراکیت نے کچھ کام تعمیری کیا اور کچھ تخریبی۔ اس کا ایک پہلو سلبی ہے اور دوسرا ایجابی۔ اس نے جن اداروں کا قلع قمع کیا اور جن عقائد کو باطل قرار دیا وہ انسان کی روحانی ترقی کے راستے میں بھی سد راہ تھے...... لیکن اشتراکیت نے ...... مادی زندگی میں عادلانہ معیشت کو الحاد کے ساتھ وابستہ کر دیا، حالانکہ اس تمام انقلاب کا مادیت کے فلسفۂ الحاد کے ساتھ کوئی لازمی رابطہ نہ تھا۔ اقبال کا عقیدہ تھا کہ یہ تمام انقلاب اسلام کے ساتھ وابستہ ہو سکتا ہے بلکہ یہ معاشی نظام اسلام کے منشا کے عین مطابق ہے۔ فرماتے تھے کہ اگر خدا اور روح انسانی کے متعلق جو صحیح عقائد ہیں وہ اشتراکیت میں شامل کر دیے جائیں تو وہ اسلام بن جاتی ہے۔" (صفحہ ۲۴۹، ۲۵۰)

"اقبال نے مغربی تہذیب کی کہیں کم ہی تعریف کی ہے۔ اگرچہ اس میں بھی خیر و شر دونوں طرف کے پہلو موجود ہیں۔ لیکن اشتراکیت کے ذکر میں تعریف کا پہلو مذمت پر کسی قدر بھاری ہی معلوم ہوتا ہے جو معاشرت و معیشت کے متعلق اقبال کے اپنے عقائد کی غمازی کرتا ہے۔ عام مغربی تہذیب کے ساتھ اس کو اسلام کا اتصال مشکل معلوم ہوتا ہے۔ لیکن زاویۂ نگاہ کی ذرا سی تبدیلی سے اشتراکیت اسلام بن سکتی ہے اور اسلام اشتراکی ہو سکتا ہے۔" (صفحہ ۲۵۲)

"علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ روس نے قرآن کی "قُل العفو" کی تعلیم کے مطابق ایک معاشرت پیدا کی ہے۔ اس لیے اس حد تک یہ عین اسلامی کام ہے۔ ضربِ کلیم میں اشتراکیت کے عنوان سے جو اشعار لکھے ہیں ان کا موضوع یہی ہے۔ (صفحہ ۲۵۶)

یہ وہی خیالات ہیں جن کے لیے سوشلسٹ دشمن حضرات پاکستان کی نئی نسل کی تکفیر پر تلے ہوئے ہیں اور انھیں نظریۂ پاکستان کے مخالف قرار دے رہے ہیں۔ ان حضرات کا خلیفہ عبدالحکیم کے بارے میں کیا خیال ہے۔

علامہ اقبال کے فرزندِ ارجمند ڈاکٹر جاوید اقبال علامہ کے بارے میں پروفیسر این ماری شیمل کی کتاب "گیبرئیلز ونگ" (بالِ جبریل) کے بہت قائل معلوم ہوتے ہیں۔ اس کتاب کے چند اقتباسات اس موضوع پر ملاحظہ ہوں:

"روسی اشتراکیت کو علامہ اسلام کے لیے تیاری کی ایک منزل سمجھتے تھے اور عرصے تک وہ اس اُمید میں رہے کہ روس اپنی "منزل لا" سے آگے بڑھ کر صحیح دین کو قبول کرے گا۔ سر فرانس ینگ ہسبینڈ کو انھوں نے ایک بار لکھا کہ...... بالشوزم جمع خدا تقریباً اسلام کے مساوی ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اپنی ایک انقلابی نظم لینن کی زبان سے کہلوائی ہے"۔

"بہر حال دونوں متقابل طاقتوں (سرمایہ داری اور سوشلزم کے مادی نقطۂ نظر میں اقبال کے لیے اس امر کا کافی جواز تھا کہ وہ دونوں کو قبول نہ کرے۔ اس کا نصب العین جس کے لیے اُسے قرآن میں سے کافی شواہد مل گئے، ایک خدا پرست سوشلزم کی قسم میں ظہور پذیر ہوا (جو جواہر لال نہرو کی دہریہ سوشلزم سے متضاد تھی) شاعر کا نظریۂ ملکیت اسلام کا پرانا نظریہ ہے۔ یہ یقین کہ زمین خدا کی ہے اور جسے اقبال نے اپنی شاعری میں کئی جگہ موضوع بنایا ہے۔ ہر قسم کی جاگیرداری کے خلاف ہے"۔ (صفحہ ۱۹۳)

مغربی یورپ کے فلاسفہ کے علاوہ سوشلزم اور دوسرے ابھرتے ہوئے سیاسی

نظریات کے مویدین نے بھی اقبال کی توجہ کو اپنی طرف کھینچا۔ اس نے کارل مارکس کی شدید اہمیت کو تسلیم کیا جس کی تعلیمات اس وقت ساری دنیا میں پھیل رہی تھیں لیکن ظاہر ہے کہ اقبال اس کے مادی نظریہ کے ساتھ اپنے آپ کو ہم آہنگ نہ کر سکتے تھے۔" (صفحہ ۳۲۷)

پاکستان کے سوشلسٹ نوجوان بھی اسی قسم کے خیالات رکھتے ہیں۔ کیا ان کی طرح ڈاکٹر شمل کو بھی جنھیں ڈاکٹر جاوید کی تائید حاصل ہے ..... ہم پاکستان دشمن اور اسلام دشمن قرار دیں گے ؟ اب ایک اور مشہور اور مستند ناقد کو دیکھیے :

شیخ اکرام فرماتے ہیں :-

"اقبال روسی کمیونزم کے لادینی رجحانات کے تو مخالف تھے لیکن وہ کمیونزم کی ان کوششوں کو بہت سراہتے تھے جن سے کمیونزم سوسائٹی کے مختلف حصّوں کے درمیان تفاوت کو دُور کر رہی تھی۔ ترقی پسند مصنفین کے ظہور سے بہت عرصہ پہلے اقبال نے موجودہ معاشی عدم مساوات کے خلاف بڑی پُرجوش نظمیں لکھی تھیں۔ (مثلاً "زبورِ عجم" میں انقلاب اے انقلاب) وہ ہندوستانی مسلمانوں میں سب سے پہلے ادیب ہیں جنھوں نے روسی تجربے کی طرف پسندیدگی کے اشارے کیے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ سر فرانسس ینگ ہسبنڈ کے نام ایک خط میں انھوں نے یہاں تک لکھا کہ بالشوزم جمع خدا تقریباً اسلام کے مساوی ہے اس لیے مجھے کوئی تعجب نہ ہوگا اگر کسی زمانے میں اسلام روس پر چھا جائے یا روس اسلام پر۔" (ماڈرن مسلم انڈیا اینڈ دی برتھ آف پاکستان) (صفحہ ۱۸۹)

اقبال کے ناقدین میں ایک اور مشہور نقاد جناب عزیز احمد ہیں۔ ان کی کتاب "اقبال نئی تشکیل" کے چند اقتباسات ملاحظہ ہوں :

"خضر راہ سے اقبال کی شاعری کا انقلابی دور شروع ہوتا ہے اور اس کے بعد ان

کی شاعری کا ایک بڑا اہم موضوع طبقاتی کشمکش اور سرمایہ و محنت کی آویزش ہے اس زمانے میں اقبال کی شاعری میں ہمیں دو سطحیں ملتی ہیں ایک وجدانی اور دوسری معاشی۔ وجدانی سطح پر انسان کامل، خودی اور انفرادی انا کی بقا کا تصور ملتا ہے۔ معاشی سطح پر وہ کارل مارکس کی اشتمالیت کے بنیادی تصورات کو قریب قریب پوری طرح مانتے ہیں:" (صفحہ ۳۵۶)

"اشتمالیت کے جدید رہنماؤں سے اقبال کو بڑی دلچسپی تھی۔ کارل مارکس اور اس کی تعلیمات کی بعض خصوصیات کے اقبال بہت قائل تھے خصوصاً مارکس کے معاشی تجزیے سے وہ بالکل متفق تھے۔ سرمایہ دار علمائے معاشیات سے کارل مارکس کی آواز کہتی" ہے کہ تمھاری کتابوں میں بجز نقشوں اور اعداد و شمار کے رکھا ہی کیا ہے؟ تم نے عقل کو سرمایے کا غلام بنایا، اسے عیاری اور خونریزی سکھائی۔ چنانچہ کارل مارکس ان سرمایے کے حامیوں سے خطاب کرتا ہے یہ علم و حکمت کی مہرہ بازی الخ" (صفحہ ۳۶۹)

"بہ احترام انسانیت اگر کسی جدید تصور سیاست میں ملتا ہے تو صرف اشتمالیت میں جاوید نامہ کے زمانے سے اقبال کو اشتمالی روس سے بہت دلچسپی پیدا ہو گئی اور وہ بار بار نہ صرف روسی اشتمالیت کا اسلامی اشتراکیت سے موازنہ کرتے ہیں بلکہ اسلام اور اشتمالیت میں بجز دہریت کے اور کوئی خاص فرق نہیں محسوس کرتے۔ ابوجہل طعنہ دیتا ہے کہ اسلام میں مساوات کا تخیل مزدکی (قدیم اشتمالی) ہے۔

ایں مساوات، ایں مواخات اعجمی است
خوب می دانم کہ سلماں مزدکی است

اسلام اور اشتمالیت میں وہ بہت سی اساسی قدریں مشترک سمجھتے ہیں۔ اصلی فرق "لا" اور "الا" کے مقامات کا ہے۔" (صفحہ ۳۷۶)

"انقلاب روس سے اسلامی تصور مملکت اور اسلام کے اقتصادی اور معاشی نظام کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ اقبال نے قل العفو کی تشریح انقلاب روس کی روشنی میں کی ہے۔" (صفحہ ۳۷۸)

ممکن ہے مندرجہ بالا تمام نقاد اور محققین کلام اقبال اور فکر اقبال کے سلسلے میں داد تحقیق نہ دے سکے ہوں۔ آیئے ذرا ڈاکٹر جاوید اقبال کی تحریروں سے اخذ نور کریں۔ کیونکہ سابق صدر ایوب سے لے کر مولانا مودودی تک سب بزرگ اُن کو فکر اقبال کا بروز تصور کرتے ہیں۔ اور غالباً اسی وجہ سے اپنی اپنی بساط کے مطابق ان کی خاطر داری کرتے رہے ہیں۔

خواجہ عبدالرحیم صدر مرکزیہ مجلس اقبال کی مدون کی ہوئی ایک کتاب "اقبال دی پوئٹ آف ٹومارو" میں جو ۱۹۶۸ء کے شروع میں شائع ہوئی ہے۔ ڈاکٹر جاوید اقبال یوں رقمطراز ہیں:

"اقبال مغرب کے لادینی سرمایہ دارانہ جمہوری سامراج کے خلاف ترقی پسند مصنفین کی نفرت میں ان کے شریک تھے۔ ان کا خیال تھا کہ ایشیا اس استحصالی معیشت کے خلاف ضرور بغاوت کرے گا جسے مغرب نے فروغ دیا تھا اور پھر اسے مشرقی قوموں پر ٹھونس دیا تھا۔ ان کی نظر میں ایشیا کبھی بھی جدید مغربی سرمایہ داری کو —— اور اس کی شتر بے مہار انفرادیت کو قبول نہ کر سکتا تھا۔ بہرحال چونکہ اقبال اللہ تعالےٰ پر ایک تحقیقی اور عاشقانہ ایمان کے احیاء میں یقین رکھتے تھے اس لیے وہ ترقی پسند مصنفین کے کمیونسٹ یوٹوپیا کو کبھی قبول نہیں کر سکتے تھے جس کی بنیاد دہریہ سوشلزم پر تھی۔" (صفحہ ۱۷، ۱۸)

"جس انقلاب کے وہ (اقبال) پیغمبر تھے وہ صرف اسلامی سوشلسٹ جمہوری نظام کے نفاذ کے ذریعے آسکتا تھا۔" (صفحہ ۱۸)

اقبال کی نظم (ابلیس کی مجلس شوریٰ) کی تفسیر کرتے ہوئے جاوید اقبال فرماتے ہیں:

"شیطان نے یورپ کے ذہن میں شہنشاہیت کا ایک خواب پیدا کر دیا جس کی بنیاد

صاحبِ اقتدار طبقے کے لادینی سرمایہ دارانہ جمہوری نظام پر قائم تھی۔ اس کے فطری نتیجہ کے طور پر دہریہ سوشلزم پیدا ہوئی اور کمیونزم کا نفاذ ہوا۔ کمیونزم کو تباہ کرنے کے لیے شیطان نے فاشسٹی آمریت کا خواب پیدا کیا۔ شیطان ہی کے لیے ممکن ہے کہ وہ یورپی قوموں کو جنگ میں مبتلا کرے اور انھیں ایک دوسرے کو مٹا ڈالنے کی ترغیب دے۔ وہی لادینی سرمایہ دارانہ جمہوری نظام کا پیدا کنندہ اور محافظ ہے۔ اسی لیے وہ کمیونسٹ انقلاب کے فتنۂ فردا سے خوف زدہ نہیں جس انقلاب سے اسے خوف آتا ہے وہ مسلمانوں کی بیداری کا امکان اور اسلامی سوشلسٹ جمہوری نظام کے نفاذ کا امکان ہے۔ اوپر جو کچھ لکھا گیا ہے اُس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ پاکستان کا حصول اقبال کے خواب کی ایک نہایت جزوی تعبیر ہے۔ ان کے وہ خیالات جو مسلمان ملکوں کے اندر ایک اسلامی سوشلسٹ جمہوری نظام کے نفاذ اور اسلامی دنیا کے اتحاد سے متعلق ہیں۔ ہنوز تشرمندۂ تعبیر ہیں۔"

(صفحہ ۱۹، ۲۰)

"اقبال نے مسلمانوں کے لیے سوشلزم کی ایک اسلامی تفسیر مہیا کی۔" (صفحہ ۲۱۸)

اقبال کے ایک روزنامچے کا مجموعہ بھی ڈاکٹر جاوید اقبال نے مرتب کیا ہے، اس کا نام ہے "متفرق خیالات" اس کے دیباچے میں جاوید صاحب لکھتے ہیں:-

"لہٰذا وہ (اقبال) برعظیم ہند میں پہلے مسلمان ہیں جنھوں نے اسلامی سوشلزم کے نفاذ کا ایک معقول مطالبہ کیا۔"

ڈاکٹر جاوید اقبال نے علامہ اقبال کے مجوزہ نظام کے جو عناصر گنوائے ہیں یعنی اسلامی سوشلسٹ جمہوری نظام — حیرت کی بات ہے کہ ذوالفقار علی بھٹو کی پیپلز پارٹی کے بھی وہی ارکان ثلاثہ ہیں یعنی اسلام، سوشلزم، جمہوریت۔ ممکن ہے کہ جناب بھٹو نے جاوید اقبال کے مقالات سے استفادہ کیا ہو۔ یا پھر یہ ممکن ہے کہ پچھلے سال کے آغاز تک جاوید اقبال صاحب ذوالفقار علی بھٹو

کے خیالات سے ہم آہنگ رہے ہوں۔ بہر حال کسی شخص کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ جس چیز کو ــــ یعنی اسلامی سوشلسٹ جمہوری نظام کو ــــ جاوید اقبال کے مقالات میں علامہ اقبال کا مطمحِ نظر قرار دیا گیا ہو، اُسی کو ذوالفقار علی بھٹو اور اس کے نوجوان ارکان پیپلز پارٹی کے لیے پاکستان دشمنی اور اسلام دشمنی کا موجب قرار دے دے۔ جناب آغا شورش کاشمیری جن کی شفقت اور رفاقت کے لیے ہم قدیم زمانے سے ان کے مشکور ہیں، جب وہ لاہور کے ترقی پسند مصنفین کی محفلوں میں تشریف لایا کرتے تھے، ان بزرگوں میں سے ہیں جن کا وسیع مطالعہ اقبال کسی تعارف کا محتاج نہیں۔ وہ ہر سال مجلسِ مرکزیہ کے یومِ اقبال میں سیکرٹری کے فرائض کمال خوش اسلوبی سے سرانجام دیتے آئے ہیں۔

۱۹۶۸ء کے آغاز میں جب ذوالفقار علی بھٹو نے اسلامی سوشلزم کی اصطلاح استعمال کی تو بعض علماء کی طرف سے اعتراضات کا ایک طوفان برپا ہوگیا۔ اس موقع پر آغا صاحب نے بھٹو کے موقف کے بارے میں ایک نہایت موثر مقالہ افتتاحیہ تحریر فرمایا جو چٹان کے ۱۲ فروری ۱۹۶۸ء کے شمارے میں شائع ہوا۔ بھٹو پر علماء کے اعتراضات کے جواب میں جمعیت علماء پاکستان کے صدر جناب مفتی محمود صاحب نے بھی ایک بیان دیا تھا۔ آغا صاحب کا مقالۂ افتتاحیہ مفتی محمود صاحب کی تائید میں تھا۔ اس مقالے کا عنوان تھا۔

"نبیؐ کی غصہ میں ڈوبی ہوئی نگاہ سے ڈرو"

اور ذیلی سرخی تھی۔

"ناموس رسالت کے بیوپاری"

اس مقالے کے چند اقتباسات ملاحظہ ہوں:

"ہم پچھلے شمارے میں بھی عرض کر چکے ہیں کہ اسلام نے روایت کے اصول مقرر کیے ہیں۔ شہادت کا ضابطہ باندھ رکھا ہے۔ کسی مسلمان کو سیاسی اغراض کے لیے توہینِ رسالت کا مجرم کہنا ہمارے نزدیک خود ایک جرم ہے۔ ذرا غور کیجیے اعتراض یہ ہے کہ بھٹو نے

اسلامی سوشلزم کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ الزام یہ ہے کہ اس طرح انھوں نے دعا کم بدہن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اہانت کی ہے۔ انا للہ وانا علیہ راجعون۔"
جہاں تک اعتراض کا تعلق ہے سرے سے بے معنی ہے۔ اسلامی سوشلزم کی اصطلاح بھٹو کی ایجاد نہیں۔ یہ اصطلاح اکثر اسلامی راہنما استعمال کر چکے ہیں اور کر رہے ہیں۔ خود قائدِ اعظم کے خطبات میں موجود ہے۔ انھوں نے بارہا فرمایا کہ پاکستان کا نظام اقتصاد اسلامی سوشلزم کی بنیاد پر ہوگا۔ علامہ اقبال کے ہاں یہ اصطلاح موجود ہے۔ صدر ایوب کئی دفعہ کہہ چکے ہیں۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے ترجمان القرآن جلد دوم میں سوشلزم کے متعلق لکھا ہے کہ اس کو تجربہ کا موقع ملنا چاہیے۔ لیکن بھٹو کی زبان سے اسلامی سوشلزم کی اصطلاح پر نہ جانے ان نازک اندامان شریعت کے پیٹ میں قراقر اٹھنے کی کیا وجہ ہے؟ اور پھر اس اعتراض سے یہ الزام پیدا کرنا کہ توہینِ رسالت ہوئی ہے ایک ایسی احمقانہ جسارت ہے کہ ہم اس کے تصور ہی سے کانپ اٹھتے ہیں جس رکھیل نے یہ فتنہ اٹھایا ہے اگر وہ اسلام کی نمائندہ ہے اور جن لوگوں نے اس لقمہ کو منہ میں ڈال کر جھنگارنا شروع کیا ہے ان کا وجود اسلام کا ترجمان ہے تو عجب نہیں کہ آئندہ پود اسلام سے بغاوت کر دے۔ حقیقت یہ ہے کہ ایک پڑھا لکھا شخص بھی لاہور میں ایسا نہیں ملا جس نے ہاتھیوں کی اس ڈار کو قابلِ اعتنا سمجھا ہو۔"
علمائے کرام! یاد رکھو قوم مسجد کی صفوں پر مساوات نہیں چاہتی۔ وہ دسترخوانِ معیشت میں بھی مساوات مانگتی ہے۔ یہی سوشلزم ہے جس کا اعلان کیا جا رہا ہے اور جسے اب کوئی شخص روکنے کی طاقت نہیں رکھتا ہے۔ تم اپنے قول سے ثابت کرنا چاہتے ہو کہ حضورؐ سرمایہ داری کے نمائندے تھے؟ (معاذ اللہ) حضورؐ کو بالواسطہ ان کا نمائندہ کہہ کر غریب الحال امت کی اہانت نہ کرو۔ تمھاری یہ گستاخی ہمارے لیے ناقابلِ برداشت ہوگئی ہے۔ غریبوں نے رسول اللہؐ کے ناموس پر جانیں دی ہیں۔ تم

میں سے کبھی کوئی شخص غیرت مند ثابت نہیں ہوا۔ محض حضورؐ کے نام پر روٹیاں توڑنا تمہارا شعار ہو گیا ہے۔"

اپنے ایک نئے مقالہ افتتاحیہ میں آغا شورش نے سوشلزم کو نظریہ پاکستان اور اسلام کی نفی قرار دیا ہے۔ ساتھ ہی انھوں نے یہ بھی پوچھا ہے کہ "جو چیز راولپنڈی میں غلط ہے وہ لاہور میں کیونکر صحیح ہو گئی۔" آغا صاحب کے اوپر کے طویل اقتباس کی روشنی میں ہم ان سے بھی اس نوع کا سوال کرتے ہیں کہ جو چیز ۱۲ فروری ۱۹۶۸ء کو حق تھی اور جس کو آپ نے "دستر خوان معیشت" میں مساوات کہہ کر پکارا تھا اور اس کو سوشلزم قرار دیا تھا اور جو آپ کے قول کے مطابق علامہ اقبال سمیت اکثر اسلامی رہنماؤں کی زبان پر آ چکی ہے وہ آپ کے ۱۲ مئی ۱۹۶۹ء کے مقالے میں باطل کیسے ہو گئی؟ اور وہ بھی دو جدا جدا اخباروں میں نہیں جن میں سے ایک لاہور میں چھپتا ہو اور دوسرا راولپنڈی میں بلکہ ایک ہی اخبار میں اور جس کا ایڈیٹر بھی ایک ہی ہو۔

مودودیت اور قومی آزادی کا پس منظر

۱۱ مئی کے "نصرت" میں اپنے مضمون "مودودیت اور نوآبادیاتی نظام" کے آخر میں ہم نے لکھا تھا کہ مودودیت اپنے آپ کو سامراج دشمن تحریکوں اور سامراجی جارحیت کے درمیان دوسو سالہ عالمگیر جنگ میں - یعنی ہمارے زمانے میں ہونے والی حق و باطل اور ظالم و مظلوم کی عالمگیر کشمکش میں - ایک غیر جانبدار فریق کی حیثیت میں پیش کرتی رہی ہے -

اس "غیر جانبداری" کے موقف کا کھلا اظہار مودودی صاحب کی کتاب "مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش حصہ سوئم" میں اس طرح ہوا: "یہ چھوٹے چھوٹے ضمنی مسائل جن میں آج دنیا کی مختلف قومیں اور جماعتیں الجھ رہی ہیں مثلاً یورپ میں ہٹلر کا طغیانِ ناز، یا حبش میں اٹلی کا فساد یا چین میں جاپان کا ظلم، یا ایشیا و افریقہ میں برطانیہ کی قیصریت، اسلام کی نگاہ میں ان کی اور ایسے تمام مسائل کی کوئی اہمیت نہیں۔" (صفحہ ۱۲۲) ......

"نہ ہندوؤں سے ہمارا کوئی قومی جھگڑا ہے - نہ انگریزوں سے وطنیت کی بنیاد پر ہماری لڑائی ہے - نہ اُن ریاستوں سے ہمارا کوئی رشتہ ہے، جہاں نام نہاد مسلمان خدا بنے بیٹھے ہیں، نہ اقلیت کے تحفظ کی ہمیں ضرورت ہے - نہ اکثریت کی ہمیں قومی حکومت مطلوب ہے۔"

"اُردوئے مبین" میں صاف صاف لکھے ہوئے اس غیر جانبداری کے مضمرات مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) جرمنی، اٹلی اور جاپان کے دنیا کو فتح کرنے اور "گھٹیا" نسلوں کو تہ تیغ کرکے اُن کے ملکوں میں اپنی آریائی نسل کی نوآبادیات قائم کرنے کا مسئلہ مودودی صاحب کے نزدیک کوئی اہمیت نہیں رکھتا اور چونکہ وہ اسلام کو اپنے ہی نفس کی ایک توسیع سمجھتے ہیں اس لیے وہ سمجھتے

ہیں کہ اسلام کی نظر میں بھی ظالم و مظلوم کی یہ کش مکش بالکل بے معنی ہے۔

(۲) جرمنی، اٹلی اور جاپان کی اس نئی سامراجی مہم جوئی سے پہلے، جو دو عالمی جنگوں کے درمیانی زمانے میں ظہور میں آئی، ایشیا اور افریقہ میں "برطانیہ اور فرانس کی قیصریت" کی شکل میں پرانے سامراجی ظلم کے خلاف اُٹھنے والی تحریکیں بھی — مثلاً مراکش میں مجاہد عبدالکریم کی تحریک، سوڈان میں مہدی سوڈانی کی تحریک، طرابلس میں جنگِ آزادی، فلسطین میں عربوں کی خود مدافعتی تدابیر، ترکوں کی تحریکِ آزادی، ایران میں رضا شاہ کی تحریک، برعظیم پاک و ہند میں مسلمانوں کی دو سو سالہ تحریکِ آزادی وغیرہ — محض ضمنی مسائل تھے، جن کی "اسلام کی نگاہ میں کوئی اہمیت نہیں۔"

(۳) جو تحریک، مودودی صاحب کے ان الفاظ کے لکھتے وقت، علامہ اقبال اور قائدِ اعظم کی قیادت میں مسلمانانِ ہند کی آزادی کے لیے مسلم لیگ کی طرف سے شروع کی گئی تھی ایسی ہی سامراج دشمن تحریکوں کے سلسلے کی ایک کڑی تھی جو افریقہ اور ایشیا میں نئے اور پرانے سامراج کے خلاف جاری تھیں۔ لہٰذا مودودی صاحب کی نظر میں ان کے "اصلی" اسلام کے تصور کے مطابق مسلمانوں کو اس میں کوئی حصہ نہیں لینا چاہیے۔ کیونکہ یہ سب ضمنی اور غیر اہم مسائل ہیں۔ مودودی صاحب کی لڑائی نہ تو ہندوؤں سے ہے اور نہ انگریزوں سے۔ ان کی دوستی نہ برعظیم پاک و ہند کے مسلمان عوام کی تحریکِ آزادی سے ہے اور نہ ان مسلمان ملکوں سے جہاں یورپی سامراج کو نکال کر قومی حکومتیں قائم کر دی گئی ہیں۔

اگر مودودی صاحب کے اقوال کے منطقی طور پر یہ نتائج برآمد ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہی نتائج برآمد ہو سکتے ہیں تو اس سے ہم مودودیت کے ایک بنیادی اصول کا استخراج کر سکتے ہیں۔ وہ اصول یہ ہے کہ مودودی صاحب کی لڑائی دنیا بھر میں کہیں بھی سامراج اور سامراجی طاقتوں کے خلاف نہیں ہے بلکہ سامراج دوست اور سامراج دشمن طاقتوں کی لڑائی میں مودودی صاحب غیر جانبدار فریق ہیں۔ اور یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اسلام بھی "غیر جانبدار" ہے۔

مودودیت کے اس اصول کے مطابق (جو اس کتاب کا اصل الاصول ہے جسے مودودی صاحب اپنی جماعت کا سنگِ بنیاد قرار دیتے ہیں)، سامراج دشمن تحریک خواہ وہ ۱۹۳۹ء میں ہو یا ۱۹۶۹ء میں خواہ وہ غیر منقسم ہندوستان میں ہو یا پاکستان میں، خواہ وہ افریقہ میں ہو یا ایشیا میں، خواہ وہ اسلامی دنیا میں ہو یا غیر اسلامی دنیا میں، خواہ وہ یورپ کی سامراجی طاقتوں کے خلاف ہو یا ایشیا میں اُبھرنے والی سامراجی طاقتوں کے خلاف (مثلاً جاپان اور ہندوستان)، ایک غیر اہم اور غیر ضروری تحریک ہے جس کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے اور اس لئے مسلمانوں کا اس میں حصہ لینا کوئی مفید مطلب نہیں رکھتا۔

اگر بات محض یہاں تک ہوتی تو شاید کسی کو اعتراض کی کوئی گنجائش نہ ہوتی لیکن اس سے آگے جا کر مودودی صاحب اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اسلام کی رُو سے سامراج دشمن اور سامراج دشمن تحریکوں میں حصہ لینا غیر ضروری ہی نہیں بلکہ اسلام کے لیے مہلک ہے، اسلام کے خلاف ہے۔

اس کی ایک وجہ تو مودودی صاحب یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر اسلام "جس کی نگاہ میں انگریز اور ہندوستانی دونوں انسان ہیں (اور) وہ دونوں کو یکساں اپنی دعوت کا مخاطب بناتا ہے....... اگر وہ ہندوستانی اور انگریز کے وطنی جھگڑے میں ایک کا طرفدار اور دوسرے کا مخاطب ہو جائے تو انگریز کے دل کا دروازہ اس کی دعوت کے لیے بند ہو جائے گا۔" (صفحہ ۱۶۲، ۱۶۳)

یعنی اسلام اور مسلمانوں کو سامراج دشمن تحریک میں "غیر جانبداری" اختیار کرنی چاہیے، کہ کہیں انگریز اس وجہ سے مسلمان بننے سے انکار نہ کر دے کہ مسلمان برِّعظیم پاک و ہند کی آزادی کے لیے اس کے اقتدار و تسلط کے خلاف لڑ رہے ہیں۔

لیکن ان کی نظر میں سب سے بڑی وجہ ہماری سامراج دشمنی کی تحریک کی مخالفت کی یہ ہے کہ یہ محض قومی، وطنی اور جمہوری تحریک ہے۔ مودودی صاحب نے دراصل سارا زورِ خطابت اس کتاب میں اس بات پر صرف کیا ہے کہ "مسلم قومیت" سمیت تمام قسم کی قومیت کا نظریہ مسلمانوں کے علیحدہ وطن کے نظریے سمیت تمام وطنی نظریہ، (خواہ وہ ترکی میں ہو، ایران میں یا

پاکستان میں، اور مسلمانوں کے جمہوری حقوق اور جمہوری حکومت کے نظریے سمیت تمام دنیا میں جمہوری حقوق اور جمہوریت کے نظریے — سب کے سب غیر اللہ کی پرستش کے نظریے ہیں اس لیے مسلمانوں کو ایسی تمام تحریکوں سے علیحدہ رہنا چاہیے جو ان نظریات پر مبنی ہوں — مسلم لیگ کی تحریک پاکستان کے بارے میں مودودی پارٹی کی تمام تر مخالفت اسی بناء پر تھی کہ مسلم لیگ "مسلم قوم پرستی" مسلمانوں کے حق خود ارادیت، مسلمانوں کے علیحدہ وطن اور مسلمانوں کے جمہوری حقوق کے نظریات پر قائم تھی۔ آج کل تو خیر مودودی صاحب اور مودودی جماعت قوم، وطن اور جمہوریت کے سب سے بڑے علمبردار بنے بیٹھے ہیں۔ میں اس وقت کی بات کرتا ہوں جب ابھی پاکستان کی تحریک شروع ہو رہی تھی اور انگریز سامراجی اور ان کے حلیف ہندو سرمایہ دار پوری کوشش کر رہے تھے۔ کہ یہ تحریک مسلمان عوام میں جڑ نہ پکڑ جائے۔ عین اُس وقت مودودی صاحب نے یہ بنیادی سوال اُٹھا کر مسلمانوں کی تحریک آزادی کی صفوں میں تذبذب پیدا کرنے کی کوشش کی کہ:

"کیا حقیقت میں دنیا کی دوسری قوموں کی طرح ہمارے لیے بھی آزادی کا مفہوم یہی ہے کہ غیر قوم کی حکومت سے نجات حاصل ہو جائے اور کیا اپنی قوم کی حکومت یا اپنے اہلِ وطن کی حکومت قائم ہو جانا، ہمارے مقاصد کے لیے بھی ضروری ہے۔" (صفحہ ۱۴۴)

اس سوال کے جواب میں مودودی صاحب نے وہ کتاب لکھی جو ان کی تحریک کا سنگ بنیاد ہے۔ اس کا مفہوم سیدھے سادے لفظوں میں یہ ہے کہ بحیثیت مسلمان ہمیں پاکستان کی تحریک اور مسلم قوم کی آزادی کے لیے لڑائی سے علیحدہ رہنا چاہیے۔ اگر ہم نے اس میں حصہ لیا تو ہم اسلام کے منکر اور اسلام کے باغی ہو جائیں گے۔

بالکل اسی طرح مودودی صاحب اور ان کی جماعت نے آج یہ سوال اُٹھایا ہے کہ آیا معاشی آزادی کا یہی مفہوم ہے کہ سرمایہ داری، جاگیرداری نظام سے نجات حاصل ہو جائے اور کیا پاکستان میں عوامی جمہوری نظام اور اسلامی سوشلزم (یعنی اسلامی اجتماعیت) قائم ہو جانا بھی ہمارے مقاصد کے لیے ضروری ہے؟"

پاکستان کی آزادی کی جدوجہد کے اس نئے موڑ پر بھی مودودی صاحب کا جواب نفی میں ہے۔ ۱۹۴۱ء میں انھوں نے پاکستان کی سیاسی آزادی کی تحریک کی مخالفت کی تھی۔ آج وہ پاکستان کی معاشی آزادی کی تحریک کی مخالفت کر رہے ہیں۔

اس زمانے میں پاکستان کا وجود اسلام کے خلاف تھا۔ آج پاکستان کے عوام کا اجتماعی معیشت کا مطالبہ اسلام کے خلاف ہے۔ اس زمانے میں برطانوی سامراج کے نوآبادیاتی نظام کے مٹانے کا مسئلہ ایک ضمنی اور غیر اہم مسئلہ تھا اور آج امریکی سامراج کے جدید نوآبادیاتی نظام کے مٹانے کا مسئلہ ایک ضمنی اور غیر اہم مسئلہ ہے۔ اس زمانے میں مودودی تحریک کا اصلی مفہوم قدیم نوآبادیاتی نظام کو قائم رکھنا تھا۔ آج مودودی تحریک کا اصلی مفہوم جدید نوآبادیاتی نظام کو قائم رکھنا ہے۔

اس سے پہلے کہ جدید نوآبادیاتی نظام کی حفاظت کے سلسلے میں ہم مودودی جماعت کے موجودہ مسلک، اس کی حکمت عملی اور طریق کار کا جائزہ لیں، یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ قدیم اور جدید نوآبادیاتی نظام کا ایک واضح نقشہ اپنے سامنے لائیں۔ کیونکہ اسی نقشے کو پس منظر میں رکھ کر ہم اندازہ لگا سکتے ہیں کہ مخصوص حالات اور واقعات کے بارے میں اور عالمی سیاست کے بڑے بڑے حقائق کے متعلق مودودی جماعت کے مبلغین بادی النظر میں کیا کہتے ہیں اور اصل میں ان کا مفہوم کیا ہوتا ہے۔

امپیریلزم یا سامراج کیا چیز ہے؟ جب ہم سامراج مُردہ باد کا نعرہ لگاتے ہیں تو کس شے کے خلاف اپنی نفرت کا اظہار کرتے ہیں؟ جب ہم سامراج، نوآبادیاتی نظام یا جدید نوآبادیاتی نظام سے آزادی طلب کرتے ہیں تو اس آزادی سے اپنے ملک میں کس قسم کی تبدیلی کی خواہش مُراد ہوتی ہے؟ ہمارے ملک میں کون لوگ یا کون سے گروہ یا کون سے طبقے ایسے ہیں جو جدید نوآبادیاتی نظام کو قائم رکھنا چاہتے ہیں اور کیوں؟ ہمارے ملک میں کون سے ایسے افراد یا گروہ یا طبقے ہیں جو جدید نوآبادیاتی نظام کے مخالف ہیں؟ جدید نوآبادیاتی نظام سے کیسے چھٹکارا حاصل

ہو سکتا ہے؟

انھی سوالات کے صحیح جواب پر اس بات کا دارومدار ہے کہ ہم اپنے ملک کی سیاست اور بین الاقوامی سیاست کے اس نئے دور میں جدید نوآبادیاتی نظام کے خلاف لڑائی میں فتح حاصل کرتے ہیں یا نہیں — پھر اسی جواب پر اس بات کا بھی دارومدار ہے کہ ہم اس جدوجہد میں کس طرح کے حربے اور حکمت عملی اور طریق کار اختیار کرتے ہیں۔ اس سے پہلے کہ ہم دشمن پر حملہ کریں، ہمیں معلوم ہونا چاہیے کہ ہمارا دشمن ہے کون؟ اس کی طاقت کس قدر ہے، اس کی طاقت کا انحصار کن ذیلی۔ ملکی اور غیر ملکی طاقتوں پر ہے؟ اس لڑائی میں جس میں ہمارا دشمن زندگی کے ہر شعبے میں، سیاست میں معیشت میں تعلیم میں، ثقافت میں — اپنی فوقیت قائم کرنے کے لیے اپنے لامحدود مالی اور انفرادی وسائل استعمال کر رہا ہے۔ ہم اپنے قلیل وسائل لیکن لامحدود عوامی افرادی وسائل سے کس طرح اس کا مقابلہ کر سکتے ہیں؟ یہ سب سوالات اہم ہیں۔ اور ان کے واضح جوابات پر عوامی آزادی کی تحریک کی ناکامی یا کامیابی کا انحصار ہے۔

قدیم نوآبادیاتی نظام یورپ کی سرمایہ دار قوموں کا ایک بین الاقوامی معاشی، سیاسی اور ثقافتی نظام تھا جس کا مقصد اور منتہیٰ کرۂ ارض کی تمام قوموں پر یورپ کے سرمایہ دار طبقے کا سیاسی اقتدار قائم کرنا اور قائم رکھنا تھا۔ یہ اقتدار کہیں تو یورپ کی کسی قوم کی براہِ راست حکومت میں ظاہر ہوتا تھا، جیسے برعظیم ہند و پاکستان میں اور کہیں بلاواسطہ اپنے ڈھب کی اور اپنے زیرنگیں مقامی حکومتوں کی صورت میں مثلاً چین اور مشرق وسطیٰ میں۔

انیسویں صدی کے اواخر تک کرۂ ارض کا کوئی حصہ اور کوئی خطہ ایسا نہ رہا تھا جس پر مغرب کی کسی نہ کسی سرمایہ دار قوم کا جبری تسلط قائم نہ کیا گیا ہو۔ اس طرح سرمایہ داری نظام نے ساری دنیا کو اپنی تجارتی منڈی بنا لیا۔

یورپی سرمایہ داری کے اوائل میں افریقہ اور ایشیا اور لاطینی امریکہ کے ساتھ یورپ کی سرمایہ دار قوموں کے تعلق کی مندرجہ ذیل صورتیں پائی جاتی تھیں:

(۱) براہ راست مالی لُوٹ کھسوٹ، جیسے لاطینی امریکہ میں سپین کی غارت گری یا جیسے صوبہ بنگال میں انگریزوں کا سراج الدولہ کے خزانے کو لوٹنا اور اپنے ملک کی صنعت میں اس زرِ کثیر کو بنیادی سرمایے کے طور پر استعمال کرنا۔

(۲) انگریزوں اور امریکیوں کا افریقہ کے وسیع علاقوں میں افریقی عوام کو غلام بنا کر شمالی امریکہ کی یورپی نوآبادیات میں کام پر لگانا اور اس سے یورپ اور امریکہ کی صنعتی ترقی کے لیے خام مواد مثلاً روئی، گنا اور گیہوں حاصل کرنا۔

(۳) مختلف افریقی اور ایشیائی ملکوں کی مصنوعات اور خام مواد کی تجارت۔ یورپ میں ان اشیاء کی درآمد پر نفع کمانا اور پھر افریقہ اور ایشیا کے ملکوں کے درمیان تجارت قائم کرنا۔ انگریزوں اور فرانسیسیوں نے ایک عرصے تک برعظیم کے سُوتی، اونی اور ریشمی کپڑے کی مصنوعات کو یورپ میں لے جا کر نفع کمایا۔ اسی طرح انھوں نے ہندوستان میں افیون کی پیداوار بڑھا کر اُسے زبردستی چین پر مسلط کر دیا اور ایک پوری قوم کو افیونی بنا کر اپنے لیے مادی ترقی کا سامان کیا۔

لیکن یہ تمام صورتیں سامراج کے ابتدائی دور سے تعلق رکھتی ہیں۔ دوسرا دور وہ ہے جس میں مندرجہ بالا دور کے منافع کے بل پر انگریزوں نے اپنے ملک میں ایک صنعتی انقلاب بپا کیا۔ یہ محض اتفاق کی بات نہ تھی کہ یہ صنعتی انقلاب پلاسی کی لڑائی کے چند ہی سال بعد ظہور میں آیا۔ ہر چند کہ جن مشینوں کی مدد سے یہ انقلاب شروع ہوا وہ ایک عرصہ پہلے سے ایجاد ہو چکی تھیں۔ لیکن ان کو کسی بھی بڑے یا چھوٹے پیمانے پر رائج کرنے کے لیے جس سرمایے کی ضرورت تھی وہ بنگال کے شاہی خزانے اور بنگال کے کسانوں کی اندھادھند لوٹ کے ذریعے ہی فراہم ہو سکا۔

پلاسی کی لڑائی کے ۵۰ سال کے اندر اندر انگلستان کی معیشت ایک نیم زرعی اور نیم دستکارانہ معیشت سے ترقی کر کے ایک جدید معیشت میں تبدیل ہو گئی۔ اب انگریز سامراجیوں کے لیے ہندوستان کی مصنوعات کو یورپ میں درآمد کر کے نفع کمانے کی ضرورت نہ تھی۔ اب وہ اپنی مصنوعات

کو یورپ میں بھی پہنچتے تھے اور ہندوستان اور ایشیا اور افریقہ کے دوسرے ملکوں میں بھی۔
مشینی ذرائع سے بنائی ہوئی انگریزی مصنوعات بہت سستی تھیں لیکن اس کے باوجود ہندوستان اور ہندوستان سے باہر وہ ہندوستانی کاریگروں کی مصنوعات کا اب بھی مقابلہ نہیں کر سکتی تھیں۔ اس لیے ہندوستان کی روایتی صنعت کا جبر و تشدد کے ذریعے خاتمہ کرنا ضروری ٹھہرا۔
یہاں سے سامراج کے نو آبادیاتی نظام کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے۔ اس دور میں جہاں مختلف صوبوں کی حکومتوں پر آہستہ آہستہ قبضہ کر کے سارے ہندوستان کو انگریزوں کی عملداری میں لایا جاتا ہے، وہاں دوسری طرف ہر وہ ممکن طریقہ اختیار کیا جاتا ہے (اور اس "ہر ممکن" طریقے میں جبر و تشدد کے ایسے واقعات بھی شامل ہیں کہ دستکاروں کی انگلیاں کاٹ دی جاتی ہیں تاکہ وہ کسی قسم کا کام نہ کر سکیں) جس سے برعظیم کی شاندار صنعتی روایات کا خاتمہ ہو جائے۔ صنعت کے لیے خام مواد پر پابندیاں اور ٹیکس لگائے جاتے ہیں۔ کاریگروں سے زبردستی لاگت سے کم پر ان کا مال خریدا جاتا ہے اور اس طرح انھیں مجبور کر دیا جاتا ہے کہ وہ اپنے صنعتی پیشوں کو خیرباد کہہ دیں۔ ۱۸۲۴ء سے ۱۸۳۷ء کے درمیانی سالوں میں اسی قسم کے جبر و تشدد کی وجہ سے ڈھاکہ جیسا سوتی مصنوعات کا عظیم مرکز بالکل تباہ ہو گیا۔ اس کی آبادی ایک لاکھ پچاس ہزار سے گھٹ کر صرف بیس ہزار رہ گئی۔
یہ صرف ایک شہر کا قصہ نہیں ہے۔ برعظیم کے سینکڑوں صنعتی مرکزوں کی یہی آپ بیتی ہے اور کروڑوں صنعتی کاریگروں کے ساتھ اسی قسم کا جبر و تشدد ہوا۔
اس طرح برعظیم کی روایتی صنعت کا خاتمہ ہوا اور انگلستان کی مشینی صنعتوں کی پیداوار کے لیے ایک عظیم منڈی کی تخلیق ہوئی۔ برعظیم کو انگلستان کی صنعت کے لیے محض کچا زراعتی مال پیدا کرنے کے کام میں لگا دیا گیا اور یہ تمام علاقہ انگریز سرمایہ داروں کے لیے سستے خام مواد کا ایک لامتناہی ذخیرہ بن گیا۔
یہ عمل دنیا بھر میں دہرایا گیا۔ ساری دنیا کے ممالک، انگلستان، یورپ اور امریکہ کی مصنوعات

کے لیے ایک منڈی کی شکل اختیار کر گئے اور ان مصنوعات کے لیے سستے خام مواد کو بھی ان ہی علاقوں سے حاصل کیا گیا۔ ایشیا اور افریقہ کی تمام صنعتیں رفتہ رفتہ ختم ہوتی گئیں اور یہ علاقے اس حالت کو پہنچ گئے جسے پسماندہ معیشت کا نام دیا جاتا ہے۔ یہی وہ نوآبادیاتی نظام ہے، جس کے خلاف ایشیا اور افریقہ کی قومیں انیسویں صدی میں برسرِ پیکار ہوئیں۔

جیسا کہ علامہ اقبال نے کہا ہے یہ شہنشاہیت دراصل سوداگری کی بنیاد پر استوار ہے۔ "تختۂ دکاں شریک تخت و تاج"۔ اس کا بنیادی نکتہ بھی علامہ اقبال نے واضح کر دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ تمھاری خام پیداوار کو تم سے یہ فرنگی تاجر سستے داموں خرید کرلے جاتے ہیں اور اس کے بعد اس کو اپنی مشینوں کے ذریعے تیار کر کے تمھارے آگے لا ڈالتے ہیں۔ تم ان کی ظاہری چمک دمک سے دھوکہ کھا کر یہ نہیں سمجھتے کہ اس خام مواد کو تم بھی مصنوعات میں ڈھال سکتے تھے اور تمھیں اس کی چنداں ضرورت نہ تھی کہ فرنگیوں سے مہنگے داموں اپنی ہی پیداوار کو خریدو۔

اے زکارِ عصرِ حاضر بے خبر — چرب دستیہائے یورپ را نگر

قالی از ابریشمِ تو ساختند — باز او را پیشِ تو انداختند

چشمِ تو از ظاہرش افسوں خورد — رنگ و آبِ او ترا از جا بُرد

وائے آں دریا کہ موجش کم تپید

گوہرِ خود را از غواصاں خرید

اس غیر مساوی تجارت کا سب سے بڑا نقصان یہ ہوا کہ برصغیر نہ صرف صنعتی لحاظ سے پسماندہ ہو گیا بلکہ اس کی زراعت کی ترقی بھی رُک گئی۔ کروڑوں کسان جو اس خطّے کی آبادی کا کثیر ترین حصّہ ہیں نہ صرف اس بات پر مجبور ہو گئے کہ انگریزوں کی بنائی ہوئی مہنگی مصنوعات خریدیں بلکہ ان کی قوتِ خرید میں بھی بتدریج کمی واقع ہوتی گئی۔ کیونکہ ان کی خام مواد کی قیمتیں اس عالمی منڈی کے مالک مقرر کرتے تھے۔ وہ سال بہ سال ان بنیادی زراعتی اجناس کی قیمتوں میں کمی کرتے چلے گئے اور اپنی مصنوعات کی قیمتیں بڑھاتے چلے گئے۔ وہ جو خریدتے تھے اس کی مالیت کم ہوتی چلی گئی اور جو بیچتے تھے اس

کی مالیت زیادہ ہوتی گئی۔ برعظیم کی تجارت میں درآمدات برآمدات کی مالیت میں یہ فرق بڑھتا گیا۔ ہم غریب اور پسماندہ ہوتے چلے گئے اور انگلستان امیر اور خوشحال اور ترقی پذیر ہوتا گیا یہی عمل ساری افریقی اور ایشیائی قوموں کے علاقوں میں دہرایا گیا۔ یورپ اور امریکہ کی ترقی کا سارا کاروبار افریقہ، ایشیا اور لاطینی امریکہ کی معیشت کے تنزل پر مبنی تھا۔ اس طرح مغرب کی پسماندہ معیشتیں ترقی یافتہ ہو گئیں اور مشرق کی ترقی یافتہ معیشتیں پسماندہ ہو گئیں۔ ہماری پسماندگی کا اصل سبب مغرب کا نوآبادیاتی نظام ہے۔

لیکن ایسا نہیں ہے کہ افریقہ اور ایشیا کے تمام باشندوں پر اس نامساوی تجارت کا ایک جیسا اثر ہوا ہو۔ ان ملکوں میں ایسے طبقات موجود تھے جو یورپی تاجروں اور حکمرانوں کے ساتھ حکومت اور تجارت میں اُن کے شریک اور حلیف بنے۔ "میر جعفروں" اور "جگت سیٹھوں" کی ہی نسلوں نے اپنے انگریز آقاؤں کے ساتھ مل کر برعظیم پاک و ہند کے عوام کو لُوٹا۔ دو صدیوں تک انگریز سامراجیوں نے اپنے نوآبادیاتی نظام کو ان ہی لوگوں کی اعانت و حمایت اور شراکت کی بنیادوں پر استوار کیا اور قائم رکھا۔

انگریزوں کے نوآبادیاتی نظام کے پشت پناہ کون سے مقامی طبقات تھے؟

۱۔ سب سے بڑا اور کثیر التعداد طبقہ مقامی سرمایہ داروں، سود خوروں، صرافوں اور آڑھتیوں کا طبقہ تھا۔ اپنی دو طرفہ تجارت کو پکی بنیادوں پر قائم رکھنے کے لیے انگریز سامراجیوں نے اس طبقے کو کھلی چھٹی دے رکھی تھی کہ وہ اندرونی طور پر مقامی خام مال اور بیرونی مصنوعات کی تجارت میں نفع کمائے۔ انیسویں صدی کے وسط میں انھی مقامی سرمایہ داروں کو اس بات کی بھی اجازت دے دی گئی کہ ساحلی علاقوں میں صنعتی مراکز قائم کریں۔ بمبئی، سورت، کلکتہ وغیرہ میں اسی زمانے سے بڑی صنعتوں کا آغاز ہوا۔

ان صنعتوں کے قائم کرنے سے انگریزوں کو کچھ زیادہ نقصان نہیں ہوا۔ کیونکہ ایک طرف تو خود انھوں نے اپنا سرمایہ ان میں لگایا، یعنی ہندوستانی اور انگریز سرمایہ داروں کی شراکت میں یہ کارخانے

جاری ہوئے۔ دوسری طرف ان میں لگائی جانے والی مشینری بھی انگلستان کے کارخانوں میں بنائی جاتی تھی۔ خام مواد کے قریب ہونے کی وجہ سے جو سرمایہ انگریز ان کارخانوں میں لگاتے تھے۔ اس پر منافع بھی زیادہ ہوتا تھا۔ بہرحال انگریز سرمایہ داروں نے اس بات کی پوری کوشش کی کہ برعظیم میں بڑے پیمانے کی صنعت کاری زیادہ ترقی نہ کرے۔ یہی بات آگے چل کر انگریز سرمایہ داروں اور مقامی سرمایہ داروں کے درمیان ایک محدود تنازعے کا سبب بنی۔ لیکن اس بات کو کبھی نہیں بھولنا چاہیے کہ مجموعی طور پر ہندوستان کا سرمایہ دار طبقہ انگریز سرمایہ دار طبقے کا حلیف اور عوام کی لوٹ کھسوٹ میں اس کا ساجھے دار رہا ہے۔ یہ طبقہ ہندوستان پر انگریزی حکومت کا سب سے بڑا ممد و معاون رہا ہے۔

۲۔ ہندوستان میں انگریزی نوآبادیاتی نظام کا دوسرا سب سے بڑا ستون اور ممد و معاون برعظیم کے جاگیرداروں کا طبقہ تھا جن میں لگ بھگ چھ سو کے قریب والیانِ ریاست بھی شامل تھے۔ ان جاگیرداروں میں کچھ تو وہ لوگ شامل تھے جن کو انگریزوں نے خود زمینوں کا مالک بنایا تھا مثلاً بنگال کے سارے علاقے میں انگریزوں نے بندوبستِ دوامی کے ذریعے اپنے گماشتوں کو لگان اکٹھا کرنے والے اہلکاروں سے ترقی دے کر زمین کے بڑے بڑے قطعوں کا مالک بنا دیا تھا۔ یہی عمل کئی دوسرے علاقوں میں انیسویں صدی کے آغاز میں دہرایا گیا۔ مثلاً اودھ میں۔ اس کے علاوہ اس طبقے میں ایسے لوگ شامل ہوئے جنھوں نے ۱۸۵۷ء میں اپنے ہم وطنوں سے غداری کر کے انگریزوں کا ساتھ دیا اور اس کے صلے میں جاگیریں پائیں۔ پنجاب کے کئی جاگیردار خاندان اسی طرح پیدا ہوئے اس کے علاوہ انگریزوں نے بعض علاقوں میں ان لوگوں کو زمین کے موروثی مالک تسلیم کر لیا جو اصل میں مغلوں کے دور میں سرکاری نوکر تھے۔ لیکن رفتہ رفتہ جو جاگیریں انھیں تین یا چار سال کے لیے حقِ خدمت کے طور پر دی جاتی تھیں وہ ان کے مالک بن بیٹھے۔ انگریزوں کے لیے ایسے ایک طبقے کا قائم رکھنا ضروری تھا جو زمین کی پیداوار کو ان کے مفاد کے مطابق برقرار رکھے۔ اور اس کو تجارتی منڈی میں لانے کے لیے ان کے اشارے پر کام کرتا رہے۔

ریاستوں کا معاملہ بھی اسی طرح پر ہے۔ یہ ریاستیں دراصل بڑی بڑی جاگیریں ہی تھیں جنھیں راجاؤں اور نوابوں انگریزوں کی طرف سے عوام کے حاکم تسلیم کر لیے گئے تھے۔ معاشی طور پر فائدہ مند ہونے کے علاوہ انگریزوں کے لیے ان کے سیاسی فوائد بھی تھے۔

(۳) ان دونوں طبقات کے علاوہ — اور انہی میں سے اُبھرنے والا ایک اور طبقہ تھا جو انگریزوں کی حکومت چلانے کے لیے افسر اور کارندے مہیا کرتا تھا۔ پولیس اور سول حکومت کے نچلے درجوں میں — اور اواخر میں محدود اسمبلیوں کے مشیروں میں — کام کرنے والا یہ طبقہ انگریزوں کے قائم کردہ نظامِ معیشت اور سیاست کو برقرار رکھنے کے لیے ان کا ہاتھ بٹاتا تھا۔ اسی کو سامراج دشمن تحریک کے زمانے میں نوکر شاہی کا نام دیا گیا۔

سامراجی لوٹ کھسوٹ اور سیاسی اور معاشی جبر و تشدد کا یہ نظام دو صدیوں میں برعظیم پاک و ہند میں آہستہ آہستہ پھیلا۔ انیسویں صدی کے آخر تک یہ پورے طور پر اپنی مکمل صورت اختیار کر گیا۔ اسی طرح افریقہ اور ایشیا کے دوسرے ملکوں میں بھی یورپی سرمایہ دار قوموں کا تسلط — براہِ راست یا بلاواسطہ — اسی قسم کی معیشت اور سیاست کا علمبردار ہوا۔ ساری نوعِ انسانی اس نوآبادیاتی نظام کے زیرِ نگیں آگئی۔ انگلستان، فرانس، ہالینڈ، سپین، پرتگال، اٹلی، جرمنی، بلجیم اور روس کے سرمایہ دار طبقے نے افریقہ اور ایشیا اور لاطینی امریکہ کو آپس میں بانٹ لیا۔ اور اس طرح کی نامساوی تجارت کو، جس کا نقشہ اوپر دیا گیا ہے، ان ملکوں کے بے بس عوام پر توپوں اور سنگینوں کی مدد سے نافذ کر دیا۔ انہوں نے اپنی عملداری کو مضبوط بنانے کے لیے مقامی آبادیوں میں سے اس قسم کے گروہوں اور طبقات کو اپنے حلیفوں کے طور پر چن لیا جن کا ذکر اوپر کیا گیا ہے۔ انہوں نے ان تین براعظموں کو نہ صرف اپنی نوآبادیاں بنا لیا اور ان کی آزاد معیشت اور سیاست کو یورپ کے سرمایہ دارانہ نظام کا پابند بنا دیا۔ بلکہ ان علاقوں کی عظیم تہذیبوں اور تمدنوں کو نابود کر ڈالا۔ انیسویں صدی کے آخر تک جس طرح مغل سلطنت کے قدیم معاشی اور سیاسی نظام کو ایک داستانِ پارینہ بنا دیا گیا تھا، اسی طرح دوسرے علاقوں میں وہاں کے باشندوں کے روایتی معاشی اور سیاسی نظاموں کو

منہدم کر دیا گیا تھا۔ ان کی ثقافتوں، ان کے فنونِ لطیفہ، ان کی زبانوں، اُن کے طور طریق، اُن کے قوانین، حتیٰ کہ ان کے مذاہب کو مٹا ڈالنے کی پوری کوشش کی گئی۔

بورژوا یورپ نے ساری دُنیا کو اپنے ہی رنگ میں رنگنے کی سعی میں مکروفریب اور جبر و تشدد کے سارے وسیلے استعمال کیے۔ کہیں یہ نعرہ لگایا کہ یورپ دنیا کو تہذیب سکھانے کے لیے ان ملکوں پر قابض ہے۔ کہیں بتایا کہ یہ براعظم زمانۂ وسطیٰ کی تاریکی میں پڑے تھے، ان کو جدید دور کی روشنی میں لانا ضروری تھا۔ کہیں یہ کہا کہ قدیم مذاہب ان براعظموں کے عوام کو جہالت اور بربریت اور تعصب کی تعلیم دیتے ہیں اس لیے عیسوی مذہب — جو ان کی نظر میں سب سے اعلیٰ دین تھا، چونکہ ان کا اپنا دین تھا اور جو مفروضہ طور پر ان باتوں سے پاک ہے، ساری دنیا کا مذہب ہونا چاہیے۔ کہیں یہ اعلان کیا کہ ان ملکوں میں عوام کو "مساوات، آزادی، اور اخوت" — جو انقلابِ فرانس کے بعد سارے یورپ کے سرمایہ دار طبقوں کے نعرے بن چکے تھے نصیب نہیں ہیں۔ ان کے روایتی حاکم سب انسانوں کو مساوی حقوق نہیں دیتے لہٰذا ہم ان ملکوں میں "مساوات، آزادی اور اخوت" کا راج قائم کرنے جا رہے ہیں۔

ان تمام دھوکے بازیوں اور فریب کاریوں کی تہ میں وہی نوآبادیاتی نظامِ معیشت اور سیاست تھا جس کا مقصدِ واحد ان ملکوں کو پسماندہ بنا کر، ان کے عوام میں اپنی مصنوعات بیچ کر، اور ان سے ان کی زراعتی پیداوار خرید کر، ان کو یورپ کی صنعتی ترقی کا ذریعہ بنانا تھا۔ جو جدید ثقافت برعظیم پاک و ہند میں پچھلے دو سو برس میں رائج ہوئی۔ اس کا مقصدِ وحید اس معاشی لوٹ کھسوٹ اور سیاسی تشدد پر پردہ ڈالنا ہے جو انگریزوں نے اپنے نوآبادیاتی نظام کے ذریعے ہم پر نافذ کیا تھا۔

لیکن ہر کمال کو آخر زوال ہوتا ہے — نوآبادیاتی نظام — جو یورپ کے سرمایہ داری نظام کا ایک ضمیمہ تھا۔ انیسویں صدی کے آخر تک ساری دنیا پر حاوی ہو چکا تھا اور اب اس میں مزید پھیلنے کی گنجائش نہ رہ گئی تھی۔ ادھر سرمایہ داری نظام کا بنیادی اُصول یہ ہے کہ اس کو قائم رہنے کے

لیے ہر دم بڑھتے اور پھیلتے ہوئے منافع کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ منافع نوآبادیات ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ جب دنیا میں کوئی علاقہ ایسا نہ رہا جہاں نئی نوآبادیات قائم کی جا سکیں تو یورپ کے سرمایہ دار ملکوں نے آپس میں نوآبادیات کی نئی تقسیم کے لیے لڑنا شروع کر دیا۔ پہلی جنگِ عظیم جو ۱۹۱۴ء سے ۱۹۱۹ء تک جاری رہی دنیا کی اس نئی تقسیم کے لیے ہوئی تھی۔

دراصل سرمایہ داری نظام کا آغاز تو "آزادی، اخوت اور مساوات" کے نعروں سے ہوتا ہے اور ان نعروں کا مطلب آزاد تجارت، سرمایہ دارانہ بھائی چارہ اور سرمایہ داروں کے درمیان عوام کو لوٹنے کے عمل میں مساوات لیا جاتا ہے۔ لیکن جب سرمایہ داروں کے اپنے ملکوں میں آزاد تجارت کے لیے جگہ باقی نہ رہے تو وہ دوسرے ملکوں کا رُخ کرتے ہیں جب دُنیا کی تقسیم سرمایہ داروں میں مکمل ہو جائے تو پھر آزاد تجارت کے بجائے اجارہ داری کا اصول ظہور میں آتا ہے۔ جنگ زرگری میں جو زیادہ طاقتور ہو جائے منڈی میں اسی کا اجارہ قائم ہو جاتا ہے۔ پھر مختلف اجارے دار اور مختلف اجارے دار ملک مل کر بڑے اجارے قائم کر لیتے ہیں حتیٰ کہ سرمایہ داری کی اجارہ داریوں کا ایک نظام نوعِ انسان پر مسلط ہو جاتا ہے۔

ان اجارہ داریوں کو سرمایہ داری کے بنیادی اصول — ہر لحظہ بڑھتے اور پھیلتے ہوئے منافع کی طلب — کی وجہ سے آپس میں ٹکرانا پڑتا ہے۔ منافعوں اور منافعوں کی تقسیم کی وجہ سے آپس میں چپقلشیں پیدا ہوتی ہیں اور اسی طرح سرمایہ دار قوموں کی آپس میں جنگوں کا ظہور ہوتا ہے۔ جو جھگڑا ب "آزاد تجارت" کے اصول کے تحت طے نہیں ہو سکتی اُسے طے کرنے کے لیے سامراجی جنگ کا اصول بروئے کار آتا ہے۔ پہلی جنگِ عظیم کا یہی اصول تھا۔

اس جنگِ عظیم کا ایک نتیجہ تو یہ ہوا کہ جرمنی کی شکست کی وجہ سے انگلستان کے سرمایہ داری سامراج کے ہاتھ افریقی نوآبادیات آگئیں اور ساتھ ہی ساتھ جرمنی کے حلیف خلافتِ عثمانیہ کے علاقے — یعنی شرقِ اوسط کے معدنی دولت کے ذخیرے عراق، شام، فلسطین اور لبنان وغیرہ — برطانوی اور فرانسیسی اقتدار کے حصے بن گئے۔ اور دوسرا نتیجہ یہ ہوا کہ رُوس میں سوشلسٹ

انقلاب کی بدولت دنیا کا ایک بڑا حصّہ سامراجی لوٹ کھسوٹ سے آزاد ہوگیا۔ سرمایہ داری اور اس کے نوآبادیاتی نظام کو اس سے بڑا حادثہ پہلے کبھی پیش نہ آیا تھا

روس کے سوشلسٹ انقلاب کا محض اتنا ہی اثر نہ ہُوا کہ سرمایہ داری نظام کا ایک بہت بڑا علاقہ اس کے عمل دخل سے آزاد ہوگیا بلکہ یہ بھی ہوا کہ دُنیا بھر میں نوآبادیاتی غلام ملکوں میں یہ ہمت پیدا ہوئی کہ وہ بھی روس کے عوام کی طرح یورپی سرمایہ داروں کے جبر و تشدّد کا مقابلہ کر سکتے ہیں اور انھیں شکست دے کر اپنی آزاد حکومتیں قائم کر سکتے ہیں۔ برِعظیم پاک و ہند میں اور چین میں استعمار کے خلاف جو انقلابی تحریکیں پہلی جنگِ عظیم کے بعد ہوئیں اور ان کے محرکات میں سے ایک یہ بھی تھا کہ ان علاقوں کے لوگوں میں اپنی قوت کا شعور پیدا ہوگیا تھا اور وہ یہ قوّت آزمانے کے لیے نکل کھڑے ہوتے تھے۔ ان ملکوں میں انقلاب کا نعرہ اکتوبر کے رُوسی انقلاب ہی کی صدائے بازگشت تھا اشتراکیت سے عوامی ہمدردی کا یہی سبب ہے۔

استعمار کی طرف سے ان تحریکوں کا مقابلہ دو طرح سے ہوا۔ ایک تو عوام پر جبر و تشدّد اور دوسرا ان کے لیڈروں کے ساتھ بعض شرائط پر سمجھوتے بازی برِعظیم پاک و ہند میں بھی اور جگہوں کی طرح یہ دونوں طریقے استعمال ہوئے۔

وہ سامراج دشمن تحریک، جس کا آغاز پہلی جنگ کے فوراً بعد برِعظیم پاک و ہند میں ہوا اور جس کا نقطۂ عروج خلافت تحریک بنی، کس قسم کی تحریک تھی؟ اس میں کون کون سے طبقات شامل ہوئے اور کیوں؟

مختصراً یہ تحریک انگلستان کی شہنشاہیت یعنی برِعظیم پر انگریزوں کی حکمرانی کے خلاف تھی۔ اس میں برِعظیم کے عوام کے تمام طبقات ..... کسان، مزدور، دوکاندار، سفید پوش طبقوں کے پیشہ ور، وکیل، صحافی، کالجوں اور سکولوں کے استاد، چھوٹے چھوٹے سرمایہ کار، چھوٹے زمیندار، ..... نے حصّہ لیا یہ محض ایک بیرونی قوم کے خلاف محکوم قوم کے جذبۂ نفرت کی وجہ سے ظہور میں نہیں آئی۔ یعنی اس کا محرک محض قوم پرستی کا جذبہ نہ تھا بلکہ اس تمام لوٹ

کھسوٹ اور جبری استحصال کے خلاف احتجاج جس کا شکار برعظیم کے غریب عوام کو ہونا پڑا تھا اس کے محرکات میں بنیادی حیثیت رکھتا تھا۔ افرنگ دشمنی دراصل نوآبادیاتی نظام کے خلاف نفرت کا نام تھا۔

اس تحریک میں ہندوستان کا سرمایہ دار طبقہ بھی ..... کانگریس کے ذریعے شامل ہوا سرمایہ داروں کی اس جماعت نے تحریک میں اتحاد پیدا کرنے کی کوشش کی تاکہ تمام عوام مل کر انگریزوں پر دباؤ ڈالیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ کانگریس کی کوشش یہ نہ تھی کہ انگریز اور ان کا نوآبادیاتی نظام ملک سے مکمل طور پر خارج کر دیا جائے۔ عوام مکمل آزادی چاہتے تھے۔ لیکن کانگریس کے سرمایہ دار لیڈر انگریز کے ساتھ ڈومینین سٹیٹس کے پیمانے کی آزادی کا سمجھوتہ کرنا چاہتے تھے۔ اس دور کا ایک نہایت ہی دلچسپ واقعہ اس حقیقت پر روشنی ڈال سکتا ہے۔ دسمبر ۱۹۲۰ء میں کانگریس اور مسلم لیگ کا مشترکہ اجلاس احمد آباد میں ہوا جو ہندوستانی سرمایہ داروں کا بڑا گڑھ تھا اور جہاں سے کانگریس کے لیڈروں..... گاندھی، پٹیل، موتی لال نہرو وغیرہ کو سرمایہ دار طبقے کی طرف سے ہدایات ملتی تھیں۔

سبجکٹ کمیٹی کا جلسہ ہو رہا تھا کہ مولانا حسرت موہانی اُٹھے اور ہندوستان کی مکمل آزادی کا ریزولیوشن پیش کر دیا اور کانگریس کے بڑے بڑے زعماء کے سمجھانے بجھانے پر بھی اس کو واپس لینے پر تیار نہ ہوئے۔ کسی نے جا کر گاندھی جی کو خبر کر دی کہ تم یہاں آرام سے بیٹھے ہو وہاں حسرت نے مکمل آزادی کا ریزولیوشن پیش کر دیا ہے۔ گاندھی دوڑے آئے اور انھیں سمجھانے لگے کہ یہ ریزولیوشن مصلحت اور تقاضائے وقت کے خلاف ہے۔ لیکن حسرت جو سرمایہ داروں کی سمجھوتے بازی کی حکمت عملی کے نمائندہ نہ تھے، بلکہ عوام کے جذبۂ حریت کے نمائندہ تھے گاندھی کی بات ماننے سے انکار کر دیا اور کہا کہ وہ جلسۂ عام میں اس ریزولیوشن کو پیش کریں گے۔ لہٰذا انھوں نے ایسا ہی کیا۔ لیکن گاندھی بھگتوں نے اس ریزولیوشن کا ساتھ نہ دیا۔ شاید اسی واقعے کے بارے میں مولانا حسرت کے وہ شعر ہیں ؎

حق سے بہ عذرِ مصلحت وقت پہ جو کرے گریز
اس کو نہ پیشوا سمجھ، اس پہ نہ اعتماد کر
خدمت اہلِ جور کو کر نہ قبول زینہار
فن و ہنر کے زور سے عیش کو خانہ زاد کر

اس ایک واقعہ سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ تحریک آزادی ہند میں مختلف طبقوں اور ان کے نمائندوں کے پیشِ نظر آزادی کے کیا مطالب اور معانی تھے۔ ایک طرف حسرت موہانی ہیں جو مکمل آزادی کا نعرہ بلند کرتے ہیں۔ وہ ان طبقوں کے نمائندے ہیں اور اس قوم کے ایک فرد ہیں جو نوآبادیاتی نظام کی چیرہ دستیوں کے سب سے زیادہ شکار تھے۔ یعنی عام مزدور اور کسان اور خصوصاً مسلمان جن کی بڑی تعداد ہی عام مزدوروں، دست کاروں اور کسانوں پر مشتمل تھی اور جن کا حصہ برِعظیم کے سربرآوردہ طبقوں..... سرمایہ داروں، جاگیرداروں اور نوکر شاہی میں سب سے زیادہ قلیل تھا۔ دوسری طرف گاندھی ہیں جو اس طبقے کے نمائندہ ہیں اور اُس قوم کے فرد ہیں جو نوآبادیاتی نظام میں انگریزوں کے حلیف ہیں۔ یعنی سرمایہ دار اور جاگیردار اور نوکر شاہی۔ اور خصوصاً ہندو قوم کے یہ طبقات جو آغاز ہی سے انگریز سامراج کے حلیف رہے تھے اور جن کا مقصد عوامی تحریک سے عوامی آزادی کی تحریک نہ تھا بلکہ انگریزوں سے نوآبادیاتی نظام کے اندر کچھ مراعات حاصل کرنا تھا۔ یہ بات دونوں عالمی جنگوں کے درمیانی وقفے میں کئی بار سامنے آئی کہ سرمایہ دار و جاگیردار اور نوکر شاہی طبقوں کے مفاد..... جن کی کانگریس نمائندہ تھی..... عوام اور عوامی آزادی کی تحریک سے ٹکراتے رہے۔

حقیقت یہ ہے کہ نوآبادیاتی نظام کے خلاف مکمل طور سے وہی طبقات برسرِپیکار ہو سکتے ہیں جن پر اس کی لوٹ کھسوٹ اور استحصال کا سب سے زیادہ اثر ہوتا ہے اور وہ طبقات ہیں غریب اور متوسط کسان، مزدور، کاریگر، متوسط طبقے کے شہری، دوکاندار، چھوٹے چھوٹے صنعتکار جو اپنے ذاتی سرمایے سے صنعت چلاتے ہیں اور بڑے سرمایہ داروں کی اجارہ داری کے بوجھ تلے دبے

رہتے ہیں،۔۔۔ یہی طبقات دراصل وہ انقلابی قوتیں ہیں جنھوں نے افریقہ اور ایشیا کے ملکوں میں سامراج کے خلاف پورے زور شور سے تحریکیں چلائیں اور آخر کار اسے ان ملکوں کو آزادی دینے پر مجبور کر دیا۔

نوآبادیاتی نظام کے حلیف طبقات اجارہ دار سرمایہ دار، جاگیردار اور نوکر شاہی۔۔۔۔ ہر موقع پر ہر ممکن کوشش کرتے ہیں کہ عوام کی تحریک انقلابی رُخ اختیار نہ کرنے پائے اور نہ انقلابی حربوں کا استعمال کرے۔ یہ لوگ عوام کے انقلابی عمل سے گھبراتے ہیں اور ڈرتے ہیں کہ ان کے انقلابی عمل کی وجہ سے کہیں سامراج کی سیاسی شکست کے ساتھ ساتھ وہ معیشتی نظام بھی ختم نہ ہو جائے جس کے حدود میں وہ خود سامراج کے ساجھے دار ہیں، یعنی نوآبادیاتی نظام۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے نمائندے۔۔۔۔ گاندھی۔۔۔۔۔ نے ہر موقع پر یہ کوشش کی کہ عوام کی تحریک محدود رہے۔

اس لیے گاندھی انفرادی ستیہ گرہ کی حکمتِ عملی پر کاربند رہے وہ اپنے آزمودہ کار گنے چنے چیلوں کو۔۔۔۔ یا اپنے آپ کو۔۔۔۔ گرفتاری کے لیے پیش کرتے تھے اور عوام کو تحریک میں حصّہ لینے سے باز رکھتے تھے۔

جب عوام کا زور حد سے زیادہ بڑھ جاتا تھا تو انھیں تلقین کرتے تھے کہ وہ گرفتار تو ضرور ہوں لیکن پولیس سے مقابلہ نہ کریں، نہ کوئی تشدد استعمال کریں۔ جہاں کہیں پولیس تشدد کے مقابلے میں عوام نے مقابلہ کرنے کی ٹھانی، گاندھی جی نے فوراً ستیہ گرہ کی تحریک واپس لے لی۔ اور لوگوں کو لعنت ملامت کرنے لگے کہ وہ تشدد پر کاربند ہو کر اپنے مذہب سے دُور جا رہے ہیں۔

ستیہ گرہ اور عدم تشدد کی ساری فلاسفی، جو کانگریس کی فلاسفی بن گئی تھی۔ سرمایہ دار طبقے کے اسی خوف پر مبنی ہے کہ اگر عوام نے سامراج کے خلاف انقلابی رستے کا انتخاب کر لیا تو سامراج کے ساتھ ساتھ سارا نوآبادیاتی نظام بھی ختم ہو جائے گا اور اس کے ساتھ مقامی سرمایہ دار او جاگیردار اور نوکر شاہی کا بھی خاتمہ ہو جائے گا۔

عجیب بات ہے کہ پاکستان کے اندر پچھلے تین چار برس میں گاندھی کا ستیہ گرہ، انفرادی

گرفتاریاں، عدم تشدد اور عدم تعاون کا پورا نظریاتی نظام ہمارے یہاں کے سرمایہ دار اور جاگیردار طبقوں کی نمائندہ پارٹیوں نے بھی اختیار کر لیا ہے۔ عوام کی انقلابی تحریک، انقلابی حکمتِ عملی اور انقلابی طریق کار سے وہ اس قدر خائف ہو گئے ہیں کہ انقلاب کے لفظ کو عوام کے شعور سے مٹا دینا چاہتے ہیں۔ یہاں تک کہ علامہ اقبال کے کلام میں سے محض سوشلزم کی حمایت والے اشعار ہی کو حذف کرنے یا ان کی تاویل و تحریف کرنے کی کوشش نہیں کرتے بلکہ انقلاب کے لفظ کو بھی خارج کر دینا چاہتے ہیں۔ کانگریسی رہنماؤں کی طرح یہ لوگ عوامی دباؤ کو اپنے مقصد کے لیے استعمال کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن جب یہ عوامی تحریک ان کے اپنے طبقاتی مفاد..... یعنی نوآبادیاتی نظام کو قائم رکھنے کے خلاف طوفان کی طرح اٹھ کھڑی ہوتی ہے تو بعینہٖ گاندھی کی طرح اس کو غنڈہ گردی کی تحریک بتاتے ہیں اور اس کو کچلنے کی کوشش میں مصروف ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ نوکر شاہی کے ساتھ سمجھوتہ کر کے عوام پر تشدد شروع کر دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جدید ترین زمانے میں عوامی تحریکوں کا اصل الاصول یہ ہو گیا ہے کہ عوامی آزادی کی تحریک کی رہنمائی سرمایہ دار طبقے کے افراد یا نمائندے نہیں کر سکتے۔ بلکہ مزدور کسان اور متوسط طبقے کے دانشور ہی کر سکتے ہیں۔ سرمایہ دار اور جاگیردار طبقے کے نمائندے ہر موقع پر عوامی تحریک کو دھوکا دیتے ہیں اور دشمن کے ساتھ سمجھوتہ کر لیتے ہیں جیسا کہ کانگریس نے کیا تھا۔

یہ برِّعظیم پاک و ہند کے مسلمان عوام کے سیاسی شعور کی پختگی کا نتیجہ تھا کہ وہ بہت جلد کانگریس کی اس دوغلی پالیسی کو پہچان گئے۔

محمد علی جوہر، قائدِ اعظم اور اقبال مسلمان عوام کی انقلابی صلاحیتوں کے نمائندے ہیں۔ جہاں تک ہندو عوام کا تعلق ہے وہ گاندھی کی مذہبی طرز کی سیاست کے دھوکے میں آ گئے۔ اور گاندھی کا سیاست کو مذہبی رنگ دینے کا مطلب بھی یہی تھا کہ عوام کو آسانی سے دھوکہ دیا جا سکے لیکن مسلمان قوم کو گاندھی دھوکا نہیں دے سکتے تھے کیونکہ ان کا مذہب انفرادی ستیہ گرہ، عدم تعاون اور عدم تشدد کے اصولوں کو منافقت سے تعبیر کرتا ہے۔ وہ تو کہتا

ہے کہ "اُن کو جہاں پاؤ قتل کرو اور جہاں سے تم کو انھوں نے نکالا ہے وہاں سے تم بھی ان کو نکال دو۔ اور فساد قتل و خونریزی سے کہیں بڑھ کر ہے۔" (القرآن ۲/۱۹۲) مسلمان قوم بہت جلد پہچان گئی کہ کانگریسی رہنماؤں کا مقصد صرف ایک ہے کہ وہ انگریزوں کے ساتھ معاہدہ کرکے سارے برعظیم پر ہندو شاہی کے پردے میں نوآبادیاتی نظام اور اس کے پروردہ سرمایہ داروں اور جاگیرداروں کے راج کو ادنیٰ تبدیلیوں کے ساتھ قائم رکھیں۔ پاکستان تحریک نے کانگریس اور انگریزوں کی اس چال کو برعظیم کے ایک بڑے حصے میں مکمل شکست دے دی اس شکست کو نہ انگریز اور نہ ہندو سرمایہ دار آج تک بھولے ہیں اور نہ بھولیں گے۔ ہمارے درمیان جو لوگ اس زمانے میں انگریزوں یا ہندوؤں کے ساتھ مل کر پاکستان کو بننے سے روکنے کی کوشش کر رہے تھے وہی آج تک اپنے حلیفوں کے کام کو مختلف پیرایوں میں جاری رکھے ہوئے ہیں۔ اور آج تک یہی کہتے پائے جاتے ہیں کہ نوآبادیاتی نظام کے خلاف افریقہ اور ایشیا کی قوموں کی لڑائی میں..... جس میں پاکستان کی آزادی اور خود مختاری کی لڑائی بھی شامل ہے.... اسلام ایک غیر جانب دار طاقت ہے، اس کی نظر میں "ان کی اور ایسے تمام مسائل کی کوئی اہمیت نہیں۔"

مودودیت اور پاکستانی قومیت

۱۹۴۷ء میں انگریزوں نے پاکستان اور ہندوستان کی آزادی کو کیونکر تسلیم کر لیا تھا؟ یہ سوال بہت اہم ہے اور اس کا تعلق اس بات سے ہے کہ مغربی نوآبادیاتی نظام اس زمانے میں کس قسم کی دشواریوں میں گھرا ہوا تھا۔

بعض لوگ کہتے ہیں اور پورے خلوص سے کہتے ہیں ــ کہ انگریزوں نے برعظیم پاک و ہند کے عوام کو "آزادی بخش دی" اور اپنی جمہوری روایات کے تحت پاکستان اور ہندوستان کے عوام کو جمہوریت سے ہمکنار کر دیا۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ایسی ہی بات تھی تو انگریز سامراجیوں کو پچھلے دو سو برس میں اپنے جمہوریت کے دعوٰی کو برعظیم میں ــ یا اپنی دوسری نوآبادیات میں ــ آزمانے کا خیال کیوں نہیں آیا۔ یہ خاص طور سے دوسری عالمی جنگ کے بعد ہی کیوں ممکن ہوا کہ جس جمہوریت کا دعوٰی وہ اپنے ملک میں کرتے رہے ہیں اس کا کچھ حصہ اپنی نوآبادیات کے عوام کو بھی عنایت کر دیں۔

حقیقت یہ ہے کہ یورپی سرمایہ دار قوموں نے افریقہ اور ایشیا میں دوسری عالمی جنگ کے خاتمے پر جو متعدد نوآبادیاتی قوموں کو "آزادی بخشی" ہے وہ نہ اپنی رضامندی سے دی ہے اور نہ اس کی تکمیل پر وہ آج تک راضی ہیں۔ امریکہ کے محکمۂ خارجہ کے ایک سابق سیکرٹری جان مسٹر ڈلس نے اس راز کو دو فقروں میں فاش کر دیا ہے۔ ۱۹۵۱ء میں اپنی کتاب "جنگ یا امن" میں اس نے نوآبادیاتی قوموں کی آزادی کے محرک کا یوں ذکر کیا ہے:

"جب دوسری عالمی جنگ میں قتال اپنے آخری مرحلے میں تھا تو سب سے بڑا

سیاسی مسئلہ نوآبادیاتی مسئلہ تھا۔ اگر مغرب نے نوآبادیاتی نظام کو جوں کا توں قائم رکھنے کی کوشش کی ہوتی تو تشدد آمیز انقلاب ناگزیر ہو جاتا اور اس کے ساتھ ہی (مغرب کی) شکست بھی ناگزیر ہوتی۔ صرف ایک ہی پالیسی کامیاب ہوتی نظر آتی تھی اور وہ یہ کہ ستر کروڑ غلام افراد میں سے زیادہ ترقی یافتہ کو صلح صفائی کے ساتھ آزادی دے دی جاتی۔" (صفحہ ۷۶)

ڈلس نے اس مختصر اقتباس میں بڑے پتے کی بات کی ہے۔ دراصل انگریزوں یا دوسرے مغربی سرمایہ دار ملکوں کو برعظیم پاک و ہند کے عوام کو آزادی دینے کا خیال اس موقع پر اسی لیے آیا تھا کہ وہ اگر ایسا نہ کرتے تو عوام لڑ کر انقلاب کے ذریعے ـــ بلکہ تشدد آمیز انقلاب کے ذریعے ـــ اپنی آزادی حاصل کرنے کے لیے تیار ہو چکے تھے۔

"ستر کروڑ غلام افراد میں سے زیادہ ترقی یافتہ افراد" جن کے نمائندے کانگریس اور گاندھی تھے۔ ان کی عدم تشدد، عدم تعاون اور انفرادی ستیہ گری کی پالیسی بالکل بے نقاب ہو چکی تھی۔ ہڑتالوں اور مزدوروں، کسانوں کی انقلابی تحریکوں کا ایک سیلاب ہر طرف اُمنڈ رہا تھا۔ مسلمانوں کی قومی جنگ اپنے فیصلہ کن دور میں داخل ہو چکی تھی اور کم از کم مسلمانوں میں کانگریس کی سمجھوتہ باز پالیسی اب کامیاب نہیں ہو سکتی تھی۔ بلکہ ہندو عوام میں بھی اس پالیسی کا جنازہ نکل چکا تھا۔ ۱۹۴۶ء کے آغاز میں رائل انڈین نیوی کی بغاوت نے ایک طرف انگریزوں کو اور دوسری طرف ہندو سرمایہ داروں کو آگاہ کر دیا تھا کہ اب نوآبادیاتی نظام کا پرانا ڈھانچہ انقلابی طوفان کی زد میں ہے۔ بمبئی، کلکتہ اور مدراس کے علاوہ کئی اور شہروں میں عوام نے رائل انڈین نیوی کی بغاوت کے ساتھ ہم آہنگی اور آزاد ہند فوج کے مقدمے میں محروس افسروں کی حمایت میں اتنی زبردست تحریک چلائی کہ انگریزوں کی پوری فوجی طاقت اس کا مقابلہ کرنے میں ناکام ہو گئی۔ یہ انفرادی ستیہ گرہ یا عدم تعاون اور عدم تشدد کی تحریک نہ تھی۔ بلکہ محنت کش عوام کی انقلابی تحریک تھی جس نے انگریزوں کو برعظیم چھوڑنے پر مجبور کر دیا۔ عین اس وقت کانگریسی لیڈروں نے

انگریزوں کے ساتھ سمجھوتہ کرلیا اور پرانے نوآبادیاتی نظام کے قیام کی سازش مکمل ہوگئی، مسلمانوں کی قومی تحریک یعنی پاکستان کی تحریک کو کسی نہ کسی طرح ختم کرنے کی کوششیں جاری رہیں۔ لیکن مسلمان عوام کے عزم اور ان کے رہنماؤں کی حکمتِ عملی سے یہ تمام کوششیں ناکام ہوگئیں۔

پاکستان کی آزادی کی تحریک برِعظیم پاک و ہند میں مسلمان قوم کی قومی آزادی کی تحریک کا ایک حصہ ہے۔ پچھلے ایک سو برس میں یعنی ۱۸۵۷ء کی جنگ کے بعد سے ہم اس تحریک کو آہستہ آہستہ بڑھتے اور پھیلتے دیکھ رہے ہیں۔ بیسویں صدی میں خصوصیت کے ساتھ — ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ کے بننے کے بعد سے — یہ تحریک سامراج دشمن جدوجہد میں مسلمانوں کے الگ قومی تشخص کی تحریک بن جاتی ہے۔ حتیٰ کہ پہلی جنگِ عظیم سے دوسری جنگِ عظیم کے درمیانی وقفے کے دوران یہ ہندوستانی یا ہندو قومیت کے مقابلے میں مسلمانوں کے لیے قومی تحفظات کی لڑائی سے آگے بڑھ کر مسلمانوں کی قومی ریاست کی جدوجہد میں تبدیل ہوجاتی ہے۔

مولانا محمد علی جوہر — جو ایک عرصے تک ہندو مسلم اتحاد کے داعی رہے تھے۔ اپنی زندگی کے اواخر میں اس حقیقت سے آشنا ہوچکے تھے کہ کانگریس نیشنلزم دراصل ہندو نیشنلزم کا نام تھا اور ہندو نیشنلزم دراصل سارے برِعظیم پر ہندو بنیا طبقہ کے راج کا نام تھا، اور اس لیے مسلمانوں کو اپنے قومی تشخص اور تحفظ کے لیے الگ سے کوشش کرنی چاہیے۔ اپنے انتقال سے دو روز پیشتر یکم جنوری ۱۹۳۱ء کو وہ برطانیہ کے وزیرِ اعظم کے نام اپنے خط میں — جو ان کی اپنی زندگی کی آخری سیاسی تحریر ہے — یوں حقیقتِ حال سے آگاہ کرتے ہیں:

"جو کام کرنے کا ہے وہ یہ ہے کہ جس صوبے میں کسی ایک قومیت (وہ لفظ کمیونٹی استعمال کرتے ہیں۔ ظاہر ہے اس سے ان کی مراد فرقہ نہ تھی۔ کیونکہ مسلمان "ہندوستانی" قوم کا کوئی فرقہ تو نہ تھے) کی اکثریت ہے، خواہ وہ کتنی ہی چھوٹی یا کتنی ہی بڑی کیوں نہ ہو، وہاں اس قومیت کو اقتدار دیا جائے۔ اور جس صوبے میں وہ اقلیت میں ہو — خواہ اقلیت میں چھوٹی ہو یا بڑی — وہاں اُسے تحفظات دیے جائیں..... میری گذارش یہ ہے اور یہ میں

دھمکی کے طور پر نہیں کہہ رہا ہوں بلکہ ایک نہایت مخلصانہ تنبیہ کے طور پر کہہ رہا ہوں کہ اگر نئے کانسٹی ٹیوشن کے ذریعے ان چند صوبوں میں مسلمان اکثریتوں کو اقتدار پر متمکن نہیں کیا جاتا، تو ہندوستان میں خانہ جنگی ہو جائے گی۔"

اس متوقع خانہ جنگی کے پس منظر میں مولانا محمد علی جوہر ہندوستان کے اصلی مسئلے، یعنی ہندو سرمایہ داروں کے سیاسی اور معاشی طبقاتی تسلط کی سازش کو کارفرما دیکھتے ہیں:

"یہ پنجاب اور بنگال کا سوال نہیں ہے جیسا کہ سمجھا جا رہا ہے.... سوال یہ ہے کہ ہندوستان کی تاریخ میں پہلی بار ہم ہندوستان کے اندر اکثریتی حکومت قائم کرنے کی خواہش کر رہے ہیں اور جو لوگ ہزاروں سال سے تمام ہندو کہلانے والوں کی تقدیروں پر غاصبانہ قبضہ جمائے بیٹھے ہیں ایسا ہرگز نہیں چاہتے کہ کسی ایسی اکثریت کو اقتدار حاصل کرنے دیں — چاہے وہ ہندوستانی ہو یا ہندو — جس کو پوری طرح سے اپنے قابو میں نہ رکھ سکیں، عین اسی طرح جیسے وہ ہندوؤں کو ہزاروں برس سے اپنے قابو میں رکھے ہوئے ہیں...... ایک چھوٹی سی اجارہ دار "جاتی" جو ہندو قوم کے مقسوم پر مکمل قبضہ جمائے رکھنا چاہتی ہے — اور چونکہ ہندو اکثریت میں ہیں اس لیے ان پر قبضہ جمانے کے ذریعے سارے ہندوستانی عوام پر قبضہ جمائے رکھنا چاہتی ہے — یہ ڈاکٹر مونجے یا راجہ نریندر ناتھ کا معاملہ نہیں بلکہ ان بنیوں کا معاملہ ہے جن کے پاس نہ آخرت میں کسی کے لیے نجات کا کوئی تصور ہے نہ اس دنیا میں اس قسم کی تعلیمات کی پرواہ ہے۔ میں شاید کسی اور ہندوستانی سے کم فکرمند نہیں ہوں کہ — مجھے ایسا کہنے کے لیے معاف کریں — ایک "دکانداروں کی قوم" کے بدیسی قابو سے نجات حاصل کی جائے جو ہمارے مقسوم پر قبضہ جمائے ہوئے ہے لیکن جیسا کہ میں نے اس کانفرنس کی دعوت کے جواب میں لکھا تھا، یہ بھی نہیں چاہتا کہ اس کی بجائے ہمارے اپنے دکانداروں کی ایک "جاتی" کی شکل میں ایک خانہ ساز قابوس کو تیار کیا

جائے۔ میری نظر میں آج کل کی ساری ہلچل کے لیے بمبئی اور گجرات کے بنیوں کی طرف سے سرمایہ فراہم کیا جارہا ہے۔ اور بہت بڑی حد تک یہ ایک خود غرضانہ مقصد کے لیے ہے ..... ان کی نظر میں (ان کے محدود سرمایہ دارانہ مقاصد) چاہے کتنے ہی برحق کیوں نہ ہوں، ان کی لڑائی وسیع تر معنی میں ہندوستان کی لڑائی نہیں ہے۔"

اسی سال علامہ اقبال نے الہ آباد میں مسلمانوں کی ایک الگ قومی ریاست کا مطالبہ پیش کر دیا جسے مسلمانوں کے اکثریتی صوبوں کے علاقے میں قائم کیا جائے۔ قائداعظم کے نام جو خطوط علامہ اقبال نے اپنی زندگی کے آخری سال میں لکھے ہیں ان کا مطالعہ کرنے سے بالکل واضح ہو جاتا کہ ان کی نظر میں بھی مسلمانوں کی الگ قومی ریاست کے محرکات وہی تھے جو مولانا محمد علی جوہر کے لیے اکثریتی صوبوں میں مسلمانوں کے اکثریتی اقتدار اور اقلیتی صوبوں میں ان کے لیے تحفظات کی صورت میں تشکیل پذیر ہوئے۔ انھوں نے وضاحت سے یہاں بیان کیا کہ مسلمانوں کی آزادی اور خودمختاری کے دو حریف ہیں، ایک تو بیرونی سامراج اور دوسرا ہندو سرمایہ دار جو نوآبادیاتی نظام کا سب سے بڑا ستون ہے۔ ۱۹۴۰ء میں پاکستان کی تحریک کا آغاز انہی خیالات کی روشنی میں ہوتا ہے اور قائداعظم کی رہنمائی میں برعظیم کے مسلمان — اپنے دو حریفوں، انگریزی سامراج اور ہندو سرمایہ دار — کی خواہشوں کے خلاف اپنی الگ قومی ریاست بنانے کی جدوجہد میں سرگرم عمل ہو جاتے ہیں۔

مسلمانوں کی قومی ریاست کی تحریک کے پس منظر میں وہ تمام سیاسی، معاشی اور معاشرتی عوامل متحرک تھے جن کا مجموعہ قدیم نوآبادیاتی نظام کہلاتا ہے اور جس کے خلاف جدوجہد ایشیا اور افریقہ کے ہر ملک کے اندر پچھلے دو سو برس سے جاری ہے۔ یہ کوئی قوم پرستانہ تحریک نہ تھی۔ جس کو ایک "غیر اسلامی" فعل قرار دے کر مودودی صاحب مسلمان عوام اور خواص کو اس سے علیحدہ رہنے کی تلقین کرنے کے لیے ۱۹۳۸ء میں حیدرآباد سے پٹھانکوٹ تشریف لائے تھے۔ "قوم پرستی" کا طعن آمیز مرکب ان کا خانہ ساز ہے۔ ایک مسلمان کو اپنے قومی تشخص کی حفاظت کرنے پر، یا اپنی قوم کے سیاسی، معاشی اور معاشرتی مفادات کے لیے کام کرنے پر، آپ یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ

اس نے خدا کی پرستش چھوڑ کر "قوم پرستی" شروع کر دی ہے۔ اگر مودودی صاحب اصرار کرتے ہیں کہ نیشنلزم کا ترجمہ ضرور بتی "قوم پرستی" کریں گے تو ہم بھی اصرار کر سکتے ہیں کہ انڈوجوئزم کا ترجمہ "فرد پرستی" کرنے کے بعد ان سے پوچھیں کہ جب آپ سرمایہ داروں اور جاگیر داروں کی لامحدود انفرادی جائداد کی حفاظت کے سلسلے میں اسلام کو ایک انفرادیت پسند دین کے طور پر پیش کرتے ہیں تو کیا مسلمانوں سے اُن کی انفرادی شخصیت کی پرستش کرنے کو کہہ رہے ہیں یا اُن کی انفرادی جائداد کی پرستش پر ان کو آمادہ کر رہے ہیں؟

نیشنلزم کا ایک سیدھا سادا ترجمہ قومیت موجود ہے۔ اور خود مودودی صاحب اس کو بڑی رغبت سے استعمال کرتے ہیں۔ لیکن جیسے ہی مسلم لیگ کی تحریک پاکستان جاری ہوئی جناب نے اس پر "قوم پرستی" کا لیبل لگایا اور اسلام سے باہر کیا۔

مسلمانوں کی قومی ریاست بنانے کی تحریک میں مسلمان قوم کے تمام طبقات — مزدور، کسان، اہل حرفہ، نچلے متوسط طبقے کے لوگ، تاجر، صنعت کار — سبھی شامل تھے۔ یہ بات غور کرنے کے قابل ہے کہ مسلمان قوم کے اندر جاگیر دار طبقے کی اکثریت نے، چاہے وہ ان کے اکثریت کے علاقوں میں تھے یا اقلیت کے صوبوں اور ریاستوں میں، پاکستان کی تحریک کا ساتھ نہیں دیا بنگال میں تو خیر مسلمانوں کے اندر جاگیر دار طبقہ نہ ہونے کے برابر تھا۔ پنجاب میں سر سکندر حیات خاں اور ان کی یونینسٹ پارٹی نے ہر ممکن کوشش کی، اور یہ کوشش وہ آخر دم تک کرتے رہے کہ پاکستان کی تحریک پنجاب میں کامیاب نہ ہو سکے۔ صوبہ سرحد میں، سندھ میں، بلوچستان میں، یوپی میں، کہیں بھی پاکستان تحریک کی اساس جاگیر داروں کے طبقے پر نہیں رکھی گئی ان تمام علاقوں میں کانگریس نے یا انگریزوں نے جاگیر داروں کو اس سے دُور رکھا۔ الاماشاءاللہ۔

بہر حال جس چیز کو محض "ہندو دشمنی" کا نام دیا جاتا تھا وہ دراصل ایک طبقاتی کش مکش کا اظہار تھا۔ "قومیت" اور "قومی مسئلہ" جہاں بھی — دنیا بھر میں پیدا ہوتا رہا ہے اور ہوتا ہے — دراصل ایک طبقاتی کش مکش ہی کا اظہار ہوتا ہے۔

قومیت فی نفسہ کوئی ازلی ابدی حقیقت نہیں۔ قوم اور قومی ریاست کا تصور ایک تاریخی تصور ہے۔ جو اُس زمانے میں یورپ میں پیدا ہوا جب سرمایہ داری نظامِ معیشت طاقت پکڑ رہا تھا۔ یہ تصور ایک طرف تو پورے یورپ کی قوموں پر ایک ہی جاگیردارانہ شہنشاہیت کے اقتدار کے خلاف تھا جس کو "مقدس رومی سلطنت" کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ اور دوسری طرف ہر علاقے میں مقامی نوابوں اور جاگیرداروں کے خلاف تھا جو ان علاقوں کو الگ الگ باہم متصادم معیشتی ٹکڑوں میں تقسیم کیے ہوئے تھے۔ اس بات کو تو مودودی صاحب بھی تسلیم کرتے ہیں کہ یورپ میں قومی ریاست کا تصور اسی طریق پر اور اسی زمانے میں پیدا ہوا۔ جو جاگیرداری نظام کے زوال اور سرمایہ داری نظام کے طلوع کا زمانہ تھا۔ "اسلام اور جدید معاشی نظریات" میں وہ فرماتے ہیں:-

"لیکن ان لوگوں (سرمایہ داروں) کے اُبھرنے اور آگے بڑھنے میں ہر طرف سے ان فکری، اخلاقی، مذہبی، معاشرتی اور سیاسی و معاشی بندشوں نے سخت رکاوٹیں عائد کر رکھی تھیں جو کلیسا اور جاگیرداری کے گٹھ جوڑ سے قائم ہوئی تھیں۔۔۔۔۔۔ اس بنا پر ان دونوں طاقتوں کے خلاف (پادری اور جاگیردار) ایک ہمہ گیر کشمکش کا آغاز ہوا اور ایک چوکھی لڑائی ہر میدان میں چھڑ گئی۔ علم و ادب کے میدان میں کلیسا کے عائد کردہ ذہنی استبداد کو چیلنج کیا گیا اور آزادی فکر و تحقیق پر زور دیا گیا۔ معیشت و معاشرت کے میدان میں جاگیرداروں کے اقتدار کو چیلنج کیا گیا اور ان سارے امتیازات کے خلاف آواز اٹھائی گئی جو نظامِ جاگیرداری کے تحت قائم تھے۔ آہستہ آہستہ یہ جنگ پرانے نظام کی پسپائی اور ان نوخیز طاقتوں کی پیش قدمی پر منتج ہوتی چلی گئی اور سولھویں صدی تک پہنچتے پہنچتے نوبت یہ آگئی کہ یورپ کے مختلف ملکوں میں چھوٹی چھوٹی جاگیرداریاں ٹوٹ ٹوٹ کر بڑی بڑی قومی ریاستوں میں جذب ہونے لگیں (صفحہ ۱۲-۱۳)۔۔۔۔ یہی زمانہ تھا جس میں کلیسا اور جاگیرداری کے بالمقابل قومیت اور قوم پرستی اور قومی ریاست کے بُت تراشے گئے۔" (صفحہ ۱۴)

اس بات سے قطع نظر کہ مندرجہ بالا اقتباس میں (اور تقریباً اس کتاب کے پورے پہلے باب میں) مودودی صاحب ہمیں ایک مارکسی مفکر کی صورت میں نظر آتے ہیں، "جو تاریخی مادیت کے معروف تصورات کو تاریخی حقیقت پر منطبق کر رہے ہیں، اور انسانی معیشت اور طبقاتی کشمکش کو معاشرتی، مذہبی، سیاسی اور ثقافتی ارتقا کا باعث قرار دے رہے ہیں — حقیقت نفس الامری یہ ہے کہ مودودی صاحب نے قومی ریاست کے تصور کو سرمایہ داری کی نوخیز طاقت سے منسلک تسلیم کر لیا ہے۔

قومی ریاست کا تصور یورپ میں سرمایہ داری نظام ہی کا ایک حاصل ہے۔ اُسے وہاں لُوٹ کھسوٹ کے اس نظام نے جنم دیا تھا جس کی بنیاد ذرائع پیداوار کی نجی ملکیت پر ہے۔ اس سے وہ حالات پیدا ہوتے ہیں جن میں ایک قوم دوسری قوم کو لوٹتی ہے۔ صاحبِ اقتدار قوم کے سرمایہ دار اپنی ہی قوم کے محنت کش عوام کو تو لُوٹتے ہی ہیں وہ اپنے ملک کی دوسری قومیتوں کو بھی لُوٹتے ہیں اور ان پر قومی لحاظ سے تسلط قائم کرتے ہیں جیسے کہ انگلستان میں انگریز سرمایہ دار سکاٹ لینڈ، ویلز اور آئرلینڈ کی قومیتوں پر قومی سیاسی اقتدار اور اس طرح معاشی اقتدار قائم کرتے رہے ہیں۔

دوسری طرف وہ بیرونی ملکوں میں منڈیوں پر جھپٹتے ہیں اور کچا مال — زراعتی اور معدنی — پیدا کرنے والے علاقوں میں اپنی لُوٹ کے میدان کو وسعت دیتے ہیں۔ افریقہ اور ایشیا میں اپنی قومی بالادستی اور نوآبادیاتی نظاموں کو قائم کرنے کی کوششیں کرتے ہیں تاکہ اپنی قومی جارحیت اور تشدد کے بل پر دوسری قوموں کو اپنی لوٹ کا نشانہ بنا سکیں۔ جب تک سامراج، سرمایہ داری، لُوٹنے والے طبقے اور لوٹنے والے نظام دنیا میں قائم ہیں۔ قومی تشدد اور قومی لُوٹ کھسوٹ کا خاتمہ نہیں ہوگا۔

ایسا ہرگز نہیں ہوتا کہ قومی بالادستی اور تسلط کی صورت میں ایک قوم کے سارے افراد دوسری قوم کے سارے افراد کے خلاف جدوجہد اور مخالفت میں شریک ہوں۔ قومی سرمایہ دار اور دوسرے لوٹنے والے طبقے ایسا ہی تاثر پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایک قوم

کی دوسری قوم پر بالادستی کی صورت میں مغلوب قومیت کے عوام کی اکثریت ـــــ خصوصاً اس کے مزدوروں، کسانوں اور دوسرے محنت کشوں پر ـــــ غالب قوم کا حکمران طبقہ ظلم ڈھاتا ہے۔ غلبہ حاصل کرنے والے اور ظلم کرنے والے جارحیت پسند مٹھی بھر لوگ ہوتے ہیں۔ لیکن اس ظلم اور جبر کے لیے وہ اپنی قوم کا نام استعمال کرتے ہیں اور اعلان یہ کرتے ہیں کہ وہ اپنے تمام عوام کے فائدے کے لیے ایسا کرتے ہیں۔ مولانا محمد علی جوہر کے اُوپر دیے ہوئے اقتباس میں یہی بات واضح کی گئی ہے۔ ہندو بنیا ـــــ جو ہزاروں سال سے ہندو عوام کا خون چوس رہا ہے ـــــ اپنی قومی ریاست کی تشکیل کے لیے اپنی ہندو عوام کو استعمال کرتا ہے اور ان کو ہندو قوم یا ہندوستانی قوم کا تصور دے کر مسلمان قوم اور مسلمان عوام کے خلاف صف آرا کرتا ہے۔

مندرجہ بالا صفحات میں سامراجی قومی ریاست کا ایک رُخ پیش کیا گیا ہے۔ اسی قسم کی قومیت اور قومی ریاست کو علامہ اقبال سمیت مسلمانوں کے تمام جدید مفکر پورے زور سے ہدفِ ملامت بناتے رہے ہیں۔ لیکن جیسے کہ مولٰنا محمد علی جوہر کے اقتباس سے بھی ظاہر ہے۔ اس کے مقابلے میں یہ تمام مفکر مسلمانوں کی اپنی قومی ترقی، قومی مفاد اور اپنی قومی ریاست کا نعرہ بھی لگاتے رہے ہیں۔ کیا ان کی فکر میں کچھ تضاد تھا؟ کیا وہ اوروں یعنی ہندو سرمایہ داروں کی قومی ریاست کے برخلاف مسلمانوں کی اپنی قومی ریاست کا نعرہ لگا کر فکر وعمل کے تضاد کے مرتکب ہو رہے تھے۔ کیا ایشیاء اور افریقہ کی مسلمان اور غیر مسلمان قوموں کی تحریکِ آزادی یا اُن قوموں کا استقلال ـــــ جیسے ترکوں، ایرانیوں اور افغانیوں کا ـــــ دو عالمی جنگوں کے درمیانی عرصے میں ہمارے لیے ویسا ہی نامحمود اور مردود ہونا چاہیے جیسا کہ مغربی قوموں کی سامراجی قومی جدوجہد کو ہم نامحمود اور مردود سمجھتے ہیں۔ ایشیا اور افریقہ کی محکوم قوموں کی جدوجہد میں دو فریق ہیں۔ ایک تو یہ محکوم قومیں اور ان کے مظلوم عوام۔ اور دوسرا ان کی حاکم قومیں اور ان کے ظالم سرمایہ دار حکمران۔ کیا ہم دونوں کو یکساں اپنا دشمن سمجھیں؟ جہاں تک مودودی صاحب کی فقہ کا تعلق ہے وہ ظالم اور مظلوم میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک ان کی ایک دوسرے کے خلاف جدوجہد اسلام کی نظر میں ایک فساد کے خلاف دوسرے فساد کی جدوجہد

ہے۔" (سیاسی کش مکش حصہ سوم صفحہ ۱۳۳) اسی لیے وہ مسلم لیگ کے علاوہ مسلمانوں کی باقی تمام سیاسی جماعتوں کو بھی — مثلاً احرار، خاکسار وغیرہ — یک قلم دائرہ اسلام سے خارج کر دیتے ہیں کہ یہ محض مسلمانوں کے قومی مفاد کی جدوجہد میں شامل ہیں۔ اس زمانے کا مودودی صاحب کا سب سے بڑا اجتہاد یہ ہے کہ انھوں نے برعظیم کے اندر انگریزی سامراج اور ہندو سرمایہ دار توسیع پسندی کے خلاف مسلمانوں کی مدافعتی قومی تدابیر پر غیر اسلامی کا لیبل لگا کر بالواسطہ طور پر نوآبادیاتی نظام کی حمایت اور اعانت دین کے نام پر کی ہے۔

کیا علامہ اقبال کا بھی یہی موقف تھا۔ آج کل کے مودودیت پسند حضرات جو اپنے آپ کو — مسلمان نہیں بلکہ محض "اسلام پسند" — کے نام سے مشہور کرتے ہیں، ہمیں یہی بتانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور علامہ کے اقوال اور اشعار کو سند کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا علامہ اقبال برعظیم کے اندر مسلمانوں کو ایک الگ قوم نہیں سمجھتے تھے؟ پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا علامہ اقبال اس قوم کی بقا اور تحفظ کے لیے ان کے اکثریتی علاقوں میں اُن کی قومی ریاست کا قیام نہیں چاہتے تھے؟ اور اُسے بھی مودودی صاحب کی طرح ایک فساد کے خلاف دوسرے فساد کی جدوجہد تصور کرتے تھے؟ پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی اس قومی ریاست سے کیا ان کا مدعا یہ نہیں تھا کہ یہی ایک طریقہ ہے جس سے نوآبادیاتی نظام کے برخلاف مسلمانوں کے جمہوری اور معاشی حقوق کا تحفظ کیا جا سکے گا؟ پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی قومی جمہوری ریاست کی تعمیر کے رستے میں حائل رکاوٹوں — یعنی انگریز سامراج اور ہندو سرمایہ داری — کا تشخص کرنے میں انھوں نے کوئی فعلی یا شرعی غلطی کی تھی؟

ظاہر ہے کہ اگر یہ سب کچھ "ایک فساد کے خلاف دوسرے فساد کی جدوجہد ہے"، تو علامہ نے واقعی اسلام کے خلاف کام کیا ہے۔ مودودی صاحب نے دبے لہجے میں ایک جگہ علامہ پر اس خلافِ اسلام رجحان کا الزام بھی لگایا ہے۔ مریم جمیلہ ایک یہودی النسل امریکی خاتون ہیں جو آج سے چند برس پہلے مشرف بہ مودودیت ہو کر پاکستان تشریف لائی تھیں اور آج کل اس ملک میں مقیم

ہیں۔ یہودیت اور اسلام میں مماثلت اُن کا محبوب موضوع ہے۔ چنانچہ لکھتی ہیں: "یہودیت اور اسلام کے مابین رشتہ اُس رشتے سے بھی زیادہ محکم ہے جو اسلام اور عیسائیت کے درمیان موجود ہے۔ یہودیت اور اسلام دونوں کے درمیان مشترک اقدار ہیں۔ ایک ناقابلِ مفاہمت وحدانیت، خالقِ کُل کے رُوبرو تسلیم اور اس سے محبت اس بات کے ثبوت ہیں، کہ الٰہی شریعت کی فرمانبرداری بنیادی اہمیت رکھتی ہے، پیشوائیت، رہبانیت اور زاہدانہ تجرّد کی نفی اور عبرانی اور عربی زبان کی حیرت انگیز مماثلت، حتیٰ کہ جو ثقافتی نضار (۱) تی یہودیت اور اسلام کی پیداوار ہے، وہ ایک دوسرے سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے۔ جو چھوٹے چھوٹے یہودی لڑکے نیویارک کی ربی نیکل اکیڈمی میں توراۃ اور تالمود کا ورد کرتے ہیں وہ کسی مسجد کے مکتب میں اجنبیت محسوس نہیں کریں گے۔ اسی طرح شریعت پر مباحثہ کرتے ہوئے (مسلمان) علماء کے کسی گروہ میں اگر ایک یہودی ربی (عالم) ایسے محسوس کرے گا جیسے کہ وہ اپنے ہی گھر میں ہے۔" (اسلام ان تھیوری اینڈ پریکٹس مریم جمیلہ۔ صفحہ ۱۰)

یہودیت اور اسلام میں مماثلت" تلاش کرنے والی انہی خاتون کو ایک خط لکھتے ہوئے مودودی صاحب انھیں اقبال کے "غیر اسلامی" فکری رجحانات کے بارے میں بتلاتے ہیں کہ "اپنی زندگی کے ایک بڑے حصّے میں اقبال ایک ماورائے قومیت (کاسمو پالیٹن) خیالات رکھنے والے مسلمان نہیں تھے بلکہ اس کی بجائے بنیادی طور پر ان پر مسلم قومیتی" رنگ چڑھا ہوا تھا جسے وہ زندگی بھر اپنے سے علیحدہ نہ کر سکے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ مسلمان لیڈروں اور حکمرانوں کو عام طور سے متہم کرتے ہوئے ہچکچاتے تھے۔ بعض وقت، شاعرانہ ضرورت کے تحت، وہ اس حد تک جاتے تھے کہ ان (لیڈروں اور حکمرانوں) کی خلافِ اسلام حرکتوں کو بھی جائز قرار دیتے تھے اور ان کی حمایت کرتے تھے۔" (اسلام ان تھیوری اینڈ پریکٹس۔ صفحہ ۲۱۳)

مودودی صاحب کے اس بیان کے مطابق اسلام میں "قومیتی" خیالات رکھنا ناجائز ہے۔ چونکہ ان کی تحقیق کے مطابق اسلام ایک "ماورائے قومیت" دین ہے۔ مودودی فقہ کا یہ ایک

بنیادی نکتہ ہے جس کے بغیر مودودی سیاست کا سمجھنا قریب قریب ناممکن ہو جاتا ہے۔ چونکہ اقبال کے کلام میں بھی مغرب کی جارحانہ قومیت کے فلسفے کو خلافِ اسلام بتایا گیا ہے۔ اور ایک طرف ہندوستان میں متحدہ ہندوستانی قومیت "کو "مذہب کا کفن" کہا گیا ہے اور دوسری طرف خلافتِ عثمانیہ کی شکست و ریخت کے سلسلے میں نسلی قومیتی تحریکوں، مثلاً عرب، ترک وغیرہ کی مذمت کی گئی ہے، اس لیے مودودی مذہب فکر" اور علامہ اقبال کے خیالات میں ایک مماثلت نظر آتی ہے، جس کا مودودی صاحب پورا پورا فائدہ اٹھاتے ہیں۔ یہاں تک کہ خود اقبال ہی کے خیالات کو اقبال کی اٹھائی ہوئی برِعظیم کے مسلمانوں کی قومی تحریک اور ان کے الگ اور خود مختار وطن کے موقف کے خلاف استعمال کرتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ قومیت کے بارے میں اقبال کا موقف اتنا پیچیدہ نہیں ہے جتنا کہ بنا دیا گیا ہے۔ مولانا حسین احمد مدنی کے ساتھ جو ان کی بحث اخباروں میں خطوط کے ذریعے ہوئی اسے اکثریت اقبال کے اس مسئلے پر حتمی فیصلے کی شکل میں دیکھتی رہی ہے، لہٰذا اسی سے رجوع کرنا چاہیے۔ یہ جاننے کے لیے کہ اقبال "قومیت"، "وطنیت" اور "اسلام کے ماورائے قومیت اور وطنیت نظریے" کے بارے میں حقیقتاً کیا کہتے تھے اور کس طرح ان کا یہ موقف ان کے "مسلم قومیتی رنگ" کے خلاف نہیں ہے اور نہ ان کے مسلمانوں کے لیے "ایک علیحدہ قومی وطن" کے موقف کی تردید کرتا ہے۔

مولانا حسین احمد مدنی صاحب کا کہنا یہ تھا کہ اقوام اوطان سے تشکیل پاتی ہیں۔ اس لیے مسلمانوں کو ہندوستانی قومیت اور ہندوستانی وطنیت اختیار کرتے ہوئے کوئی جھجک مانع نہیں ہونی چاہیے اور کانگریس میں شامل ہو کر ایک ہندوستانی قوم کی تشکیل کرنی چاہیے۔

کانگریس کی "ہندوستانی قومیت" کے بارے میں مسلمانوں کو کیا شکایت تھی۔ یہ اوپر مولانا محمد علی جوہر کے ارشادات میں واضح ہو گیا ہے۔ کانگریس کا ہندوستانی قومیت کا نظریہ دراصل ہندو سرمایہ داروں کی تخلیق تھا اور اس کا مقصد یہ تھا کہ "بدیشی دکانداروں کی ایک قوم" کی بجائے ہندوستانی دکانداروں کی ایک قوم سارے ہندوستان پر راج کرے۔ اسے اقبال نے قومیت کا

جدید فرنگی نظریہ قرار دیا ہے۔ اور اس کی خصوصیت یہ بتائی ہے کہ ایک استحصال کرنے والا طبقہ اپنی طبقاتی قوت کو فروغ دینے کے لیے ایک قومی ریاست بناتا ہے اور اس علاقے کے لوگوں کو وطنیت اور قومیت کے نام پر بنی نوع انسان کے دوسرے گروہوں کے خلاف ٹکرا کر اپنے استحصال کے لیے لامحدود مواقع فراہم کرتا ہے۔

مولانا حسین احمد مدنی صاحب کے ساتھ بحث سے بہت عرصہ پہلے علامہ نے اپنی نظم "وطنیت (یعنی وطن بحیثیت ایک سیاسی تصور)" میں فرمایا تھا۔

تہذیب کے آذر نے ترشوائے صنم اور
ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

اور

اقوام جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے
تسخیر ہے مقصود تجارت تو اسی سے
خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے
کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے
اقوام میں مخلوق خدا بٹتی ہے اس سے
قومیت اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ "وطن" اور "قوم" کے بارے میں علامہ کی اس نظم میں دو تصورات پیش کیے گئے۔ ایک وطن کا وہ تصور جو بحیثیت ایک سیاسی تصور کے "مخلوقِ خدا کو ایک دوسرے کے ساتھ برسرِ پیکار کرتا ہے۔ اور دوسرا سادہ تصور وطن جو محذوف ہے اور جس سے اس نے خدا کے تصور کو الگ کرنے کی سعی کی گئی ہے۔ ایک قوم کا وہ تصور ہے، جس کی رُو سے اقوام جہاں میں رقابت پیدا ہوتی ہے۔ اور ایک وہ جس پر "اقوام جہاں" پہلے سے اپنی انفرادیت رکھتی ہیں۔ مقصد یہ ہوا کہ علامہ "قوم" اور "وطن" کے مجرد تصورات کو رد نہیں کر رہے۔ بلکہ قومیت اور وطنیت کے فرنگی سیاسی تصورات کو رد کر رہے ہیں جن کی وجہ سے "قومیت اسلام کی جڑ کٹتی ہے۔" اور اسلام کے تمام آفاقی اور انسانی مقاصد افرنگ کی جنگِ زرگری کی بھینٹ چڑھ جاتے ہیں۔

مولانا حسین احمد مدنی کے جواب میں علامہ اقبال فرماتے ہیں:۔

مولانا کا یہ ارشاد کہ اقوام اوطان سے بنتی ہیں قابلِ اعتراض نہیں۔ اس لیے کہ قدیم الایام سے اقوام اوطان کی طرف اور اوطان اقوام کی طرف منسوب ہوتے آئے ہیں۔ ہم سب ہندی ہیں اور ہندی کہلاتے ہیں۔ کیونکہ ہم سب کرۂ ارض کے اس حصّے میں بود و باش رکھتے ہیں جو ہند کے نام سے موسوم ہے۔ علیٰ ہٰذا القیاس چینی، عربی، جاپانی، ایرانی وغیرہ۔ "وطن" کا لفظ جو اس قول میں مستعمل ہوا ہے محض ایک جغرافیائی اصطلاح ہے اور اس حیثیت سے اسلام سے متصادم نہیں ہوتا۔ اس کے حدود آج کچھ ہیں اور کل کچھ۔ کل تک اہلِ برما ہندوستانی تھے اور آج برمی ہیں۔ ان معنوں میں ہر انسان فطری طور پر اپنے جنم بھوم سے محبت رکھتا ہے۔ اور بقدر اپنی بساط کے اس کے لیے قربانی کرنے کو تیار رہتا ہے۔ بعض نادان لوگ اس کی تائید میں حُب الوطن من الایمان کا مقولہ حدیث سمجھ کر پیش کرتے ہیں۔ حالانکہ اس کی کوئی ضرورت نہیں۔ کیونکہ وطن کی محبت انسان کا ایک فطری جذبہ ہے جس کی پرورش کے لیے اثرات کی کچھ ضرورت نہیں۔ مگر زمانۂ حال کے سیاسی لٹریچر میں وطن کا مفہوم محض جغرافیائی نہیں بلکہ "وطن" ایک اصول ہے ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ کا۔ اور اس اعتبار سے ایک سیاسی تصور ہے۔ چونکہ اسلام بھی ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ کا ایک قانون ہے اس لیے جب لفظ وطن کو ایک سیاسی تصور کے طور پر استعمال کیا جائے تو وہ اسلام سے متصادم ہوتا ہے۔" (مقالاتِ اقبال صفحہ ۲۲۲، ۲۲۳)

علامہ اقبال کے موقف میں کوئی پیچ نہیں ہے۔ وہ وطن یا قوم یا ان دونوں کے فطری متعلقات کو خلافِ اسلام نہیں بتا رہے بلکہ محض ان تصوّرات کی نفی کر رہے ہیں جو افرنگ نے ان فطری انسانی مناسبتوں کے ساتھ اپنی سیاسی اور معاشی استحصالی ضروریات کے لیے متعلق کر دیے ہیں۔ ان فطری مناسبتوں کے باوصف جو انسانی گروہوں کو اپنی وطنی جغرافیائی حدود اور قومی کیفیات

کے ساتھ ہوتی ہیں۔ عالم بشریت کے چند ایسے مقاصد اور تقاضے بھی ہیں جو ان کے درمیان بحیثیت نوعِ انسان ہونے کے مشترک ہیں یا مشترک ہو سکتے ہیں. علاّمہ اقبال کی نظر میں اسلام ایسے ہی مقاصد اور تقاضوں کی سب سے اُولیٰ اور افضل تشکیل ہے۔

"اگر عالمِ بشریت کا مقصد اقوامِ انسانی کا امن، سلامتی اور اُن کی موجودہ اجتماعی ہیئتوں کو بدل کر ایک واحد اجتماعی نظام قرار دیا جائے تو سوائے نظامِ اسلام کے کوئی اور اجتماعی نظام ذہن میں نہیں آ سکتا۔ کیونکہ جو کچھ قرآن سے میری سمجھ میں آیا ہے اس کی رُو سے اسلام محض انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں بلکہ عالمِ بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے، جو اس کے قومی اور نسلی نقطہ نگاہ کو یکسر بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے ..... یہ اسلام ہی تھا جس نے بنی نوعِ انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا کہ دین نہ قومی ہے، نہ نسلی ہے، نہ انفرادی ہے، نہ پرائیویٹ ہے، بلکہ خالصتاً انسانی ہے اور اُس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالمِ بشریت کو متحد و منظم کرنا ہے۔ (صفحہ ۲۲۴) .....

نبوتِ محمدیہؐ کی غایت الغایات یہ ہے کہ ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ قائم کی جائے جس کی تشکیل اس قانونِ الٰہی کی تابع ہو جو نبوتِ محمدیہؐ کو بارگاہِ الٰہی سے عطا ہوا تھا۔ بالفاظِ دیگر یوں کہیے کہ بنی نوعِ انسان کی اقوام کو باوجود شعوب و قبائل اور الوان والسنہ کے اختلافات کو تسلیم کر لینے کے، اُن کو اُن تمام آلودگیوں سے منزہ کیا جائے جو زمان، مکان، وطن، قوم، نسل، نسب، ملک وغیرہ کے ناموں سے موسوم کی جاتی ہیں اور اس طرح اس پیکرِ خاکی کو وہ ملکوتی تخیل عطا کیا جائے جو اپنے وقت کے ہر لحظے میں ابدیت سے ہمکنار رہتا ہے۔ یہ ہے نصب العین ملّتِ اسلامیہ کا۔ اس کی بلندیوں تک پہنچنے تک معلوم نہیں، حضرتِ انسان کی کتنی صدیاں لگیں"۔ (صفحہ ۲۳۴)

لیکن کیا اس نصب العین کی وجہ سے، جو بطور مسلمان ہونے کے ہم سب کا نصب العین

ہے، ہم اس جنگ سے کنارہ کشی اختیار کریں جو افریقہ اور ایشیا کی اقوام اپنے اوطان سے افرنگ کے ظلم و تشدد کو خارج کرنے کے لیے لڑ رہی ہیں۔ کیا علامہ یہ چاہتے تھے کہ انگریز سامراج کے خلاف جس لڑائی میں برعظیم پاک و ہند کے مسلمان دو سو برس سے سب سے اگلی صفوں میں برسرِ پیکار تھے، اس کو روک دیا جائے؟ ظاہر ہے کہ علامہ کا یہ مطلب ہرگز نہیں تھا۔ ان کا اسلامی نصب العین کسی طرح سے بھی سامراج دشمن تحریک کا مخالف نہیں ہو سکتا تھا۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"مسلمان ہونے کی حیثیت سے انگریز کی غلامی کے بند توڑنا اور اس کے اقتدار کا خاتمہ کرنا ہمارا فرض ہے۔ اور اس آزادی سے ہمارا مقصد صرف یہی نہیں کہ ہم آزاد ہو جائیں بلکہ ہمارا اوّل مقصد یہ ہے کہ اسلام قائم رہے اور مسلمان طاقتور بن جائیں۔ اس لیے مسلمان کسی ایسی حکومت کے قیام میں مددگار نہیں ہو سکتا جس کی بنیادیں انہی اصولوں پر ہوں جن پر انگریزی حکومت قائم ہے۔ ایک باطل کو مٹا کر دوسرے باطل کو قائم کرنا چہ معنی دارد؟" (صفحہ ۲۳۷)

برعظیم کی مسلمان قوم کی الگ قومی ریاست کا وجود اسی لیے ضروری ہوا اور اسی وجہ سے علامہ نے اس کی بنیاد رکھی تھی کہ وہ ایک سامراج کی جگہ ایک دوسرے سامراج کو نہیں دینا چاہتے تھے۔ بلکہ مسلمانوں کی ایک ایسی قومی ریاست کی تشکیل کرنا چاہتے تھے جس میں وہ آزاد ہو کر اپنے دینی مقاصد کے مطابق زندگی بسر کر سکیں اور اقوامِ عالم کے اس مجموعی نصب العین کی طرف سفر میں ممد و معاون ہو سکیں جو مشیّت ایزدی ہے۔ یعنی تمام عالمِ بشریت پر محیط ایک اجتماعی نظام "جو اس کے قومی اور نسلی نقطۂ نگاہ کو یکسر بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے۔"

مودودیت پسند حضرات نے علامہ کے ان اقوال سے ایک بالکل مختلف مطلب نکالا ہے اور آج پاکستان میں —— پاکستانی قومیت کی بقا کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان کے اس مغالطے کی پوری شدت سے تردید کی جائے جو وہ عوام میں اس غرض سے پھیلاتے ہیں کہ پاکستان کی آزاد حیثیت کو ختم کر کے پاکستان اور ہندوستان کی فیڈریشن کے لیے زمین ہموار کی جائے اور وہ

مغالطہ یہ ہے کہ علامہ نے مولانا حسین احمد مدنی صاحب کی تردید میں جو خط لکھا تھا اس کا مطلب یہ ہے کہ پاکستان ایک جغرافیائی یا قومی ریاست نہیں ہے یا مسلمانوں کی کوئی جغرافیائی یا قومی ریاست نہیں ہو سکتی۔ اس غرض کے لیے انھوں نے پاکستان کی "نظریاتی ریاست" اور "نظریاتی حدود" کے دلفریب نعرے ایجاد کیے ہیں۔ اِن درست تصورات پر مبنی نعروں کا بادی النظر میں تو یہی مطلب نکلتا ہے کہ پاکستان کے نظریے کی حفاظت کی جائے۔ لیکن اس کا اصل مقصد مودودیت کے امریکی "مذہب فکر" کی روشنی میں صرف اور صرف یہ ہے کہ ایک طرف تو پاکستان کی "ریاست کی قومی حیثیت" کو چیلنج کیا جائے۔ اور دوسری طرف اس کی جغرافیائی حدود کی نفی کی جائے۔ یہ دونوں مقاصد امریکی سامراج کے پاکستان اور ہندوستان کے بارے میں حالیہ موقف کے ساتھ جس طرح ہم آہنگ ہیں وہ ڈھکی چھپی بات نہیں۔ ہر پاکستانی جانتا ہے کہ امریکی سامراج (اور اس کے حلیف روسی ترمیم پسند) پچھلے چند برسوں سے اس بات کی پوری کوشش کر رہے ہیں کہ پاکستان اور ہندوستان کی ایک فیڈریشن یا کنفیڈریشن بنا دی جائے۔

کیا پاکستان کا ایک "نظریاتی ریاست" ہونا اس کے قومی ریاست ہونے کی نفی کرتا ہے؟ کیا پاکستان کی "نظریاتی حدود" کا مطلب یہ ہے کہ پاکستان کی جغرافیائی حدود کی بھی نفی کی جائے؟ مودودی مذہب فکر کے لوگ اس کا یہی مطلب لیتے ہیں۔ حالانکہ علامہ کے تصور پاکستان میں یہ خیال ہرگز موجود نہ تھا اور نہ ہو سکتا تھا کہ برعظیم کے مسلمانوں کی الگ اور خود مختار ریاست ان کی قومی ریاست نہ ہوگی۔ یا یہ کہ اس ریاست کی کوئی جغرافیائی حدود نہ ہوں گی۔ یا یہ کہ جب وہ حدود قائم ہو جائیں گی تو کسی شخص کو یہ اجازت ہوگی کہ "نظریاتی ریاست" اور "نظریاتی حدود" کے نام پر ان کی نفی کر کے امریکی یا ہندو سامراج کے لیے زمین ہموار کی جائے کہ وہ اس "غیر قانونی" اور "غیر جغرافیائی" ریاست کو ختم کر دیں۔ جب یہ "قومی ریاست" ہی نہیں ہے تو پاکستانی قوم کا وجود کیسے ثابت ہو سکتا ہے؟ جب اس کی جغرافیائی حدود ہی نہیں ہیں تو اُن حدود کی حفاظت کیا سوال پیدا ہوتا ہے؟ مودودی جماعت کے ان نعروں کا منطقی طور پر یہی خطرناک نتیجہ نکلتا ہے اور تمام

وہ لوگ جو ہمارے درمیان اس طرح کے نعرے لگا رہے ہیں اس کا یہی نتیجہ نکالنا چاہتے ہیں۔
جواہر لال نہرو کے نام قادیانیت کے بارے میں اپنے مشہور خط میں علامہ اقبال نے اس قسم کے خطرے کی نشاندہی کی تھی اور مسلمانوں کے لیے وطنی، قومی اور اسلامی سطحوں پر سوچنے کا صحیح طریقہ بتایا تھا۔

"اگر قومیت کے معنی حب الوطنی اور ناموس وطن کے لیے جان تک قربان کرنے کے ہیں تو ایسی قومیت مسلمانوں کے ایمان کا ایک جزو ہے۔ اس قومیت کا اسلام سے اس وقت تصادم ہوتا ہے جب وہ ایک سیاسی تصور بن جاتی ہے اور اتحادِ انسانی کا بنیادی اصول ہونے کا دعویٰ کرتی ہے اور یہ مطالبہ کرتی ہے کہ اسلام شخصی عقیدے کے پس منظر میں چلا جائے اور قومی زندگی میں ایک حیات بخش عنصر کی حیثیت سے باقی نہ رہے۔ ترکی، ایران، مصر اور دوسرے اسلامی ممالک میں قومیت کا مسئلہ پیدا ہو ہی نہیں سکتا۔ ان ممالک میں مسلمانوں کی زبردست اکثریت ہے اور یہاں کی اقلیتیں جیسے یہودی، عیسائی اور زرتشتی اسلامی قانون کی رُو سے یا تو اہلِ کتاب ہیں یا اہلِ کتاب سے مشابہ ہیں جن سے معاشی اور ازدواجی تعلقات قائم کرنا اسلامی قانون کی رُو سے بالکل جائز ہے۔ قومیت کا مسئلہ مسلمانوں کے لیے صرف ان ممالک میں پیدا ہوتا ہے جہاں وہ اقلیت میں ہوں اور جہاں قومیت کا یہ تقاضا ہو کہ وہ اپنی ہستی کو مٹادیں۔ جن ممالک میں مسلمان اکثریت میں ہیں اسلام قومیت سے ہم آہنگی پیدا کر لیتا ہے۔ کیونکہ یہاں اسلام اور قومیت عملاً ایک ہی چیز ہے۔ جن ممالک میں مسلمان اقلیت میں ہیں۔ مسلمانوں کی یہ کوشش کہ ایک تہذیبی وحدت کی حیثیت سے خود مختاری حاصل کی جائے حق بجانب ہوگی۔ دونوں صورتیں اسلام کے بالکل مطابق ہیں۔" (حرفِ اقبال صفحہ ۱۵۸، ۱۵۹)

اس سلسلے میں علامہ اس حد تک جاتے ہیں کہ ترکوں کی "اتحاد تورانیت" کی تحریک کو بھی ایک نقطۂ نظر سے، یعنی جہاں تک اس تحریک کا تعلق سامراج دشمنی سے ہے، جائز قرار دیتے ہیں۔ ہر چند کہ وہ کسی نسلی تحریک کو بجائے خود مستحسن قرار نہ دے سکتے تھے۔ فرماتے ہیں:

"لہٰذا یہ بات بالکل واضح ہے کہ اگر اتاترک اتحاد تورانیت سے متاثر ہے تو وہ روحِ اسلام کے خلاف اس قدر نہیں جا رہا جس قدر کہ رُوحِ عصر کے خلاف۔ اگر وہ نسلوں کے وجود کو ضروری سمجھتا ہے تو اس کو عصرِ جدید کی رُوح شکست دے گی۔ کیوں کہ عصرِ جدید کی رُوح اسلام کے مطابق ہے۔ بہرحال ذاتی طور پر میں خیال کرتا ہوں کہ اتاترک اتحادِ تورانیت سے متاثر نہیں ہے۔ میرا یقین ہے کہ اس کا اتحاد تورانیت ایک سیاسی جواب ہے "اتحاد سلاف" یا "اتحاد المانویت" یا "اتحاد انیگلو سیکسن" کا۔"

اس کا مطلب یہ ہے کہ علامہ اقبال کی نظر میں نہ "قومی نصب العین" نامحمود ہے نہ "قومی مفاد"۔ اور نہ وطن کی جغرافیائی حدود کو وہ اسلام کے خلاف سمجھتے ہیں۔ بلکہ جہاں تک اُن ملکوں کا سوال ہے جہاں مسلمان اکثریت میں ہیں وہ "اسلام اور قومیت کو عملاً ایک ہی چیز" سمجھتے ہیں۔

علامہ اقبال کے ان نظریات کا ایک تو محض نظری پہلو ہے۔ اور ایک عملی نظری پہلو کو عملی پہلو سے علیحدہ کر کے نہ آپ اسے سمجھ سکتے ہیں اور نہ اس اختلاف کا پتا چلا سکتے ہیں جو علامہ کی سیاسی زندگی اور مودودی صاحب کی سیاسی زندگی میں بنیادی اختلاف ہے۔

علامہ کی شاعری اور اُن کے نثری مقالات، خطوط اور خطبات —— حتیٰ کہ ان کے مابعد الطبیعیاتی خطبات بھی —— کسی مجرّد و محض تصوّراتی کش مکش کا نتیجہ نہیں ہیں بلکہ خالصتاً ان کے زمانے کے سیاسی، معاشی اور معاشرتی حالات و تضادات کے عملی محاکمے ہیں۔ ان کے تصوّرات کے عملی پہلو کو نظرانداز کر کے انھیں سمجھا ہی نہیں جا سکتا۔

علامہ کا زمانہ موجودہ صدی کی پہلی چار دہائیوں پر مشتمل ہے۔ اس زمانے میں پوری دُنیا اور عالمِ اسلام میں جو جو تبدیلیاں ہوئیں اُن سب پر ان کی گہری نظر ہے۔ اُن کے خیالات اور تصوّرات انہی تبدیلیوں کو سمجھنے، اور ان کی روشنی میں ملّتِ اسلامیہ کے لیے فکر و عمل کے نئے اسلوب دریافت کرنے کی غالباً سب سے بڑی کوشش ہے۔

بنیادی طور پر انھوں نے اسلام کے مجموعی نصب العین کو ایک "ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ"

کی تخلیق قرار دیا۔

یہ تصور ایک انفرادی اور اخلاقی تصور نہیں بلکہ ایک اجتماعی اور سیاسی تصور ہے۔ اس کا مقصد ایک عالمی، انسانی، بین الاقوامی نظام کی تشکیل ہے۔ دنیا کی ساری قوموں کا ایک ایسا اجتماع بنانا ہے جو تمام انسانی گروہوں کے نوعی امتیازات کو تسلیم کرتے ہوئے اُن کو ایک ہی "عالمِ بشریت" کے باہم متوافق اجزا کی صورت میں دیکھنا چاہتا ہے۔

یہ تصور نہ صرف ملّتِ اسلامیہ کا تصور ہے جو اس کے دین سے ہم آہنگ ہے بلکہ علامہ کے قول کے مطابق یہی آج کے زمانے کی "رُوحِ عصر" ہے۔ عالمِ انسانیت میں جدید زمانے میں یہی "روحِ عصر" مختلف قسم کی بین الاقوامی تحریکوں میں کارفرما ہے۔ بلکہ علامہ اسی کو تاریخ انسانی میں سیاسی افکار کی سطح پر اسلام کی سب سے بڑی ایجاد سمجھتے ہیں۔

علامہ اس نصب العین کو نہ صرف ایک اعلیٰ اخلاقی اور دینی قدر کا درجہ دیتے ہیں بلکہ اس کو ممکن الحصول قرار دیتے ہیں۔ اور مشیت ایزدی کے ساتھ ہم آہنگ قرار دیتے ہیں۔

اس اخلاقی اور دینی طور پر احسن اور ممکن الحصول قدر کو انسانی اجتماع کا حصہ کیسے بنایا جا سکتا ہے؟ اس نصب العین تک کیسے پہنچا جا سکتا ہے؟ کیا اس منزل مقصود تک پہنچنے کے لیے ہمیں فوری طور پر تمام ملکوں اور قوموں کو منسوخ اور ناپید قرار دینا چاہیے؟ اگر ہم ایسا قرار دے بھی دیں تو کیا ملکوں، قوموں، نسلوں، رنگوں، زبانوں اور ادیان و مذاہب کے تمام امتیازات ہمارے محض کہہ دینے سے واقعی ختم ہو جائیں گے؟ اگر ایسا ہو سکتا تو علامہ یہ نہ کہتے کہ "ملّت اسلامیہ کے اس نصب العین کی "بلندیوں" تک پہنچنے تک معلوم نہیں حضرتِ انسان کو کتنی صدیاں لگیں"۔

جب تک یہ نصب العین حقیقت بن کر نمودار نہیں ہوتا۔ انسانی گروہوں، قوموں اور ملتوں کو کیا کرنا ہے؟ ان کے سیاسی، معاشی اور معاشرتی اختلافات اور مسائل آج کی دنیا کی حقیقتیں ہیں —— ان کے بارے میں انھیں کیا کرنا چاہیے؟

اگر مودودی صاحب کی بات مان لی جائے تو یہ تمام اختلافات اور تضادات مختلف قسم کے فساد ہیں۔ اور ایک فساد کے مقابلے پر دوسرے فساد کی حمایت ایک مسلمان کا شیوہ نہیں ہو سکتا۔ مثلاً جب انگریزوں اور فرانسیسیوں نے خلافت عثمانیہ کے حصے بخرے کر کے انھیں اپنے نوآبادیاتی نظام کا حصہ بنا لیا تھا تو ترکوں کو اس کے خلاف مزاحمت نہیں کرنی چاہیے تھی، کیونکہ یہ "ایک فساد کے خلاف دوسرے فساد کی جدوجہد تھی"۔ یا جب انگریزوں نے یونانیوں کی مدد کر کے ایک آزاد ترکی کے خلاف محاذ قائم کیا تھا تو اتاترک کی قیادت میں ترکوں کی "جنگِ آزادی ایک فساد کے خلاف دوسرے فساد کی جدوجہد تھی"۔ یا جب برعظیم کے مسلمانوں نے انگریزوں اور ان کے مقامی حلیفوں کے مقابلے پر اپنی دو سو برس کی جدوجہد میں حصہ لیا تو وہ "ایک فساد کے خلاف دوسرے فساد کی حمایت کر رہے تھے"۔ یا جب برعظیم کے مسلمانوں نے اپنی اکثریت کے علاقوں میں اپنے قومی وطن کی خود مختاری کے لیے پاکستان کا نعرہ بلند کیا تو وہ انگریزوں اور ہندو سرمایہ داروں کے "فساد" کے مقابلے پر ایک اسلامی "فساد" کے لیے جدوجہد کر رہے تھے۔ یا آج جب پاکستان کے خلاف سامراجی طاقتیں بڑے پیمانے پر اس کو ختم کرنے کی کوشش کر رہی ہیں تو ہماری فوجوں اور عوام کا اس "فساد" کے خلاف جدوجہد کرنا "ایک فساد کے خلاف دوسرے فساد کی جدوجہد ہے"۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ فلسطین سے یہودی ریاست کو مکمل طور پر خارج کرنے کی تحریک "الفتح" کے بارے میں مودودی جماعت کا تازہ ترین نظریہ یہ ہے کہ "الفتح" کے پیچھے یہودی ہاتھ سرگرم کار ہے۔

مودودی صاحب کی نظر میں یہ سب غیر اہم اور ضمنی مسائل ہیں جن کا اسلام کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ ان کی اپنی لڑائی نہ انگریزوں کے ساتھ ہے اور نہ ہندوؤں کے ساتھ۔ ان کی لڑائی ان مسلمانوں کے ساتھ ہے جنھوں نے مسلم لیگ اور قائداعظم کی قیادت میں پاکستان کا نعرہ لگایا اور پاکستان کو ایک الگ اور خود مختار قومی ریاست کے طور پر قائم کیا۔

علامہ اقبال محض خواب دیکھنے والے شاعر اور بے عمل فلسفی ہی نہ تھے وہ ایک باعمل مسلمان ریاست دان اور قومی رہنما بھی تھے۔ انھوں نے صرف "ہیئت اجتماعیہ انسانیہ" کی

تشکیل کو اسلامی اور انسانی نصب العین کے طور پر پیش نہیں کیا بلکہ حقائق کی دنیا میں، جس طرح منزل بہ منزل ہمیں اس نصب العین تک بڑھنا ہے — جس کے حاصل ہونے میں "نہ جانے کتنی صدیاں لگیں" — اس کی بھی پوری پوری نشاندہی کر گئے تھے۔ مشرق کی تمام قوموں — ایشیا اور افریقہ کے پورے براعظموں — کی جدوجہد اسی نصب العین کی طرف لے جاتی ہے۔ علامہ نے یہ نہیں کہا کہ ایشیا اور افریقہ کی قومیں اپنی معاشی، سیاسی، معاشرتی اور ملکی آزادی کے لیے جدوجہد کرنا چھوڑ دیں۔ انھوں نے کبھی اس جدوجہد کو "ایک فساد کے خلاف دوسرے فساد کی جدوجہد" نہیں بنایا۔ بلکہ جہاں کہیں ان کو افرنگ کے خلاف کسی قوم میں انقلابی جدوجہد کا سراغ ملا انھوں نے اس کا خیر مقدم کیا۔ اسی لیے وہ افرنگ کو یعنی مغرب کے نوآبادیاتی نظام کو، انسانیت کے رستے کی سب سے بڑی رکاوٹ گردانتے تھے جس وطنیت، قومیت، نسلیت، کو وہ اسلام کے لیے مہلک تصور کرتے تھے وہ افریقہ اور ایشیا کی محکوم قوموں کی وطنیت، قومیت اور نسلیت نہ تھی بلکہ افرنگ کی سامراجی وطنیت اور قومیت اور نسلیت تھی جس نے افریقہ اور ایشیا اور عالم اسلام کی تمام قوموں، تمام ملکوں اور تمام نسلوں کو اپنی جنگ زرگری کا شکار بنا ڈالا تھا۔

علامہ کی لڑائی ہندو سرمایہ داروں کی ہندوستانی قومیت کے خلاف اس لیے نہ تھی کہ اس میں بجائے خود کوئی بات غلط تھی کہ ہندو اپنی قوم اور وطن کی خاطر لڑیں۔ ان کی لڑائی — اور مسلمانان برعظیم کی لڑائی — ہندو قومیت کے خلاف اس لیے تھی کہ ہندو سرمایہ داروں نے انگریز سرمایہ داروں کے ساتھ سمجھوتہ کر کے اسے مسلمانوں کی آزادی کی نفی کے طور پر اختیار کیا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ علامہ نے مسلمانوں کے اکثریت کے علاقوں میں ایک علیحدہ وطن اور ایک علیحدہ خود مختار قوم کا تصور تخلیق کیا اور قائداعظم کو اس تصور کی عملی تشکیل کے لیے آمادہ کیا۔ ظاہر ہے کہ علامہ کا یہ مطلب نہیں تھا کہ مسلمان اپنی الگ خود مختار قوم اور اپنے الگ آزاد وطن کے لیے محض اس لیے جدوجہد کریں کہ "قوم" اور "وطن" بجائے خود احسن اقدار ہیں۔ بلکہ اس لیے کہ جو "ہیئت اجتماعیہ انسانیہ" اسلام کا نصب العین ہے، اس کی پرورش اور اس کے لیے جدوجہد کرنے کے

لیے مسلمانوں کی ایک آزاد حیثیت قائم ہونی چاہیے۔ اگر مسلمان ہندو قوم اور قومیت میں جذب ہو جاتے تو ان کے لیے اپنے نصب العین کے لیے جدوجہد کرنے کا دروازہ بند ہو جاتا۔

اس کے برعکس مودودی صاحب ــــ جیسا کہ مشہور ہے ــــ پاکستان کی مخالفت نظامر محض اس بنا پر کرتے آئے ہیں کہ اسلام اور قومیت میں بعد المشرقین بلکہ بنیادی تضاد ہے۔ اسی واسطے ان کی نظر میں پاکستان کی ایک الگ "جغرافیائی حدود" میں مقید ہستی کا تصور نا محمود بلکہ مردود ٹھہرا۔ یہاں تک کہ ان کی نظر میں "مسلم قومیت" کا تصور بھی ایک غیر اسلامی بلکہ اسلام دشمن تصور ہے۔ "مسلمان اور موجودہ سیاسی کش مکش حصہ سوم" کے مضامین کا بنیادی نکتہ یہی ہے۔ یہ اور بات ہے کہ اس کتاب کے پہلے دو حصوں میں مودودی صاحب "مسلم قومیت" اور اُس کے "قومی مفاد" بلکہ مجرد "قومیت" کو بعض مقامات پر اسلام کے عین مطابق بھی ثابت کرتے ہوئے پائے جاتے ہیں۔ فرماتے ہیں:-

"شرائع الٰہیہ جس طرح اخلاقی حدود کے اندر نفس پروری کی مخالف نہیں ہیں، اسی طرح وہ قوم پروری کی بھی مخالف نہیں ہیں۔ درحقیقت وہ اس کی تائید کرتی ہیں۔ کیونکہ ایک ایک قوم کے اپنی اپنی جگہ ترقی کرنے ہی پر مجموعی حیثیت سے انسانیت کی ترقی کا دارومدار ہے۔" (تحریکِ آزادیٔ ہند اور مسلمان صفحہ ۳۴۳)

"زندگی کے ہر معاملے میں سیدھا، صاف، معقول اور فطری راستہ جو ہو سکتا ہے اسی کا نام اسلام ہے۔ اور وہ جس طرح قومیت کے مبالغے اور اس کی افراط (یعنی قوم پرستی) کا ساتھ نہیں دیتا، اسی طرح کسی ایسی چیز کا ساتھ نہیں دیتا جو قومیت کی جائز فطری حد بندیوں کو توڑنے والی اور قوموں کی انفرادیت یا ان کے امتیازی خصائص کو مٹانے والی اور اُن کے اندر رذائل اخلاق پیدا کرنے والی ہو۔" (صفحہ ۳۶۳)

"قرآن مجید ہمیں بتاتا ہے کہ انسان اگرچہ سب ایک ہی اصل سے ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے ان کے درمیان دو قسم کے امتیاز رکھے ہیں۔ ایک عورت اور مرد کا امتیاز

دوسرا نسب، قبیلہ اور قومیت کا امتیاز...... یہ دونوں قسم کے امتیازات انسانی تمدن اور اجتماعی زندگی کی بنیاد ہیں۔ اور فطرتِ الٰہی کا تقاضا ہے کہ ان کو صحیح حدود کے ساتھ باقی رکھا جائے...... قوموں کا امتیاز اس لیے ہے کہ تمدنی اغراض کے لیے انسانوں کے ایسے اجتماعی دائرے اور حلقے بن سکیں جن کے درمیان آسانی کے ساتھ باہمی تعاون ہو سکے۔" (صفحہ ۳۶۳، ۳۶۴)

"اسلام کی دشمنی قوم پرستی سے ہے نہ کہ قومیت سے۔ قوم پرستی کے برعکس قومیت کو وہ برقرار رکھنا چاہتا ہے۔ اور اُسے مٹانے کا بھی وہ ویسا ہی مخالف ہے جیسا کہ اس کو حد سے بڑھانے کا مخالف ہے۔" (صفحہ ۳۶۴، ۳۶۵

"اس کے برعکس بعض مقامات پر مودودی صاحب قومیت کے بجائے خود مخالف نظر آتے ہیں مثلاً "قوم پرستی تو قومیت کے استعمال ہی کا دوسرا نام ہے۔" (صفحہ ۳۵۲)

"سیاسی کش مکش حصہ اوّل و دوم" جس کا نیا نام "تحریکِ آزادیِ ہند اور مسلمان" ہے ایک نہایت پیچیدہ تحریر ہے۔ اس میں مودودی صاحب کی اتنی بہت سی متضاد اور باہم متناقض کیفیات پائی جاتی ہیں کہ اکثر ان کا مطلب دریافت کرنا نہایت مشکل ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر ہم اس کتاب کے آخری باب کو سب سے پہلے پڑھیں — جس میں انھوں نے ہندوستان کے قومیتی مسئلے کا حل ایک فیڈریشن یا کانفیڈریشن کی صورت میں پیش کیا ہے (اس کے اقتباس میں اپنے ایک پہلے مضمون میں دے چکا ہوں) — تو ساری متضاد کیفیات ایک ہی نقطے پر مرکوز نظر آتی ہیں اور ظاہر ہو جاتا ہے کہ مودودی صاحب اپنے تمام تضادات کے باوصف ہر مقام پر ایک ہی بات کہہ رہے ہیں اور ایک ہی سیاسی مسلک پر قائم ہیں۔ اس کتاب کے مطالعے سے ایک اور حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے اور وہ یہ کہ حصہ اوّل و دوم اور حصہ سوم کے مابین مودودی صاحب کے اساسی مقاصد میں کوئی فرق پیدا نہیں ہوا جیسا کہ عام طور سے سمجھا جاتا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ حصہ اوّل و دوم میں تو وہ مسلمانوں کی ایک الگ ریاست کے حامی تھے اور حصہ سوم میں وہ اس بنا پر اس کے خلاف ہو گئے کہ مسلم لیگ کے قائدین ان کی نظر میں کوئی ایسی ریاست نہ بنا سکتے تھے جو اسلامی اصول و مقاصد پر مبنی ہو۔ کتاب کے تینوں حصوں کا ایک ہی بنیادی مقصد ہے۔ مسلمانوں کی ایک الگ ریاست کی مخالفت۔

مودودیت اور سوشلزم کی مخالفت

"مسلمان اور موجودہ سیاسی کش مکش حصہ اول و دوم" کے آخری باب میں سے چند اقتباس میں اپنے ایک پچھلے مقالے میں درج کرچکا ہوں۔ اس موقع پر ان اقتباسات کے علاوہ میں چند اور اقتباس بھی پیش کرتا ہوں تاکہ قومی آزادی کے بارے میں مودودی صاحب کے موقف کا پورا پورا اندازہ ہو سکے۔

آغاز میں مودودی صاحب کہتے ہیں کہ:

"یہ تمام بحث جو اس تفصیل کے ساتھ پچھلے صفحات میں کی گئی ہے اس کا مقصد یہ نہیں ہے کہ ہم مسلمانوں کو ان کے غیر مسلم ہمسایوں سے لڑانا چاہتے ہیں۔ یا یہ بات ان کے دل میں بٹھانا چاہتے ہیں کہ اپنے ہم وطنوں کے ساتھ ان کے اشتراکِ عمل کی کوئی صورت نہیں ہے۔ یا یہ کہ ہم ان کو نفسِ آزادیٔ ہند کا مخالف بنانے کی فکر میں ہیں ..... ہمارا مدعا در اصل کچھ اور ہے۔" (صفحہ ۲۶۴)

مراد یہ کہ مسلمانوں کے لیے ہندوؤں کے ساتھ اشتراکِ عمل ممکن ہے۔ لیکن اس اشتراکِ عمل کی کچھ شرائط ہیں:

"ہم ایک مستقل قوم ہیں جس کی اجتماعی زندگی ایک مخصوص اخلاقی و تمدنی قانون پر مبنی ہے۔ اکثریت کی قوم میں اور ہم میں اساسی اور اصولی اختلافات ہیں۔ اس کے اخلاقی و تمدنی اصول ہمارے اصولوں سے مختلف ہیں۔ جب تک یہ اختلاف باقی ہے یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ ہم اور وہ مِنْ کُلِّ الْوُجُوہ ایک ہو جائیں۔" (صفحہ ۲۶۸)

"مِنْ کُلِّ الْوُجُوْہ" تو ہم اور وہ (یعنی ہندو قوم) ایک نہیں ہو سکتے۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ "ہماری اور اُن کی راہیں متوازی تو چل سکتی ہیں۔ اور کہیں کہیں مل بھی سکتی ہیں۔ لیکن از اوّل تا آخر ایک ہو جائیں یہ کسی طرح ممکن نہیں۔" (صفحہ ۴۶۹)

یعنی ہم دو الگ الگ قومیں تو ہیں، لیکن ہمارے درمیان اشتراکِ عمل کی بھی صورت موجود ہے۔ اس طرح پر کہ ہماری راہیں متوازی چل سکتی ہیں بلکہ کہیں کہیں مل بھی سکتی ہیں۔

مزید — "ہماری ہندوستانیت ہماری مسلمانیت سے نہ تو منفک ہو سکتی ہیں نہ ان دونوں کو الگ الگ خانوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔" (صفحہ ۴۷۳) اس لیے "ہمارے لیے اس امر پر اصرار کرنا قطعاً ناگزیر ہے کہ آزاد ہندوستان کے جمہوری نظام میں ہمارا حصّہ "مسلم ہندوستانی" ہونے کی حیثیت سے ہونا چاہیے۔ نہ کہ محض ہندوستانی ہونے کی حیثیت سے۔" (صفحہ ۴۷۴)

اوپر کے اقتباسات میں ایسی کوئی بات نہیں جس کے متعلق کسی کو ردّ و قدح کی گنجائش ہو۔ ہندوستان کے اس زمانے کے تقریباً سبھی کانگریس دوست مسلمان انھی خطوط پر سوچ رہے تھے۔ نہ یہ تمام مسلّمات جو ہندوستان کے برِّعظیم میں دو قوموں کی جداگانہ حیثیت کے متعلق درج کیے گئے ہیں۔ مودودی صاحب کی اپنی ایجاد ہیں۔ سرسید احمد کے وقت سے لے کر بیسویں صدی کی تیسری دہائی تک تقریباً ہر ایک سرکردہ مسلمان رہنما نے انھی خیالات کا اظہار کیا تھا حتیٰ کہ احرارِ اسلام اور جمعیت العلماء ہند ایسی جماعتیں بھی جو آخر وقت تک کانگریس کے ساتھ اشتراکِ عمل پر اصرار کرتی رہی تھیں، اسی قسم کے خیالات کی حامل تھیں۔

مودودی صاحب کی اصل ایجاد وہ دستوری خاکے ہیں جو انھوں نے اُوپر درج کیے ہوئے مسلّمات کی بنیاد پر اُٹھائے تھے۔ وہ ابھی تک یہ سمجھتے تھے (آگے چل کر میں بتاؤں گا کہ وہ ایسا کیوں سمجھتے تھے اور سمجھتے ہیں) کہ ایک آزاد ہندوستان میں مسلمان ہندو قوموں کے درمیان اشتراکِ عمل کی صورت موجود ہے۔ یہ ایجاد بندہ تین مختلف دستوری خاکوں کی صورت

میں درج کی گئی ہے۔

(۱) "دو یا زائد قوموں کے ملک میں ایک جمہوری ریاست بنانے کی صحیح اور منصفانہ صورت یہ ہے: اوّلاً وہ بین الاقوامی وفاق (انٹرنیشنل فیڈریشن) کے اصول پر مبنی ہو یا دوسرے الفاظ میں وہ ایک قوم کی ریاست نہیں بلکہ متوافق قوموں کی ایک ریاست ہو۔ (اے سٹیٹ آف فیڈریٹیڈ نیشنز) ثانیاً اس وفاق میں شریک ہونے والی ہر قوم کو تہذیبی خود اختیاری حاصل ہو۔۔۔۔ ثالثاً مشترک وطنی معاملات کے لیے اس کا نظامِ عمل مساویانہ حصہ داری پر تعمیر کیا جائے۔" (صفحہ ۴۷۵)

اس کے بعد دو قوموں کی ایک ہی جمہوری ریاست کے اصول درج کیے گئے ہیں جن کا مجموعی نام "تہذیبی خود اختیاری" دیا گیا ہے۔

(۲) "اگر بین الاقوامی وفاق کی یہ صورت قبول نہ کی جائے تو دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مختلف قوموں کے الگ الگ حدودِ ارضی مقرر کر دیے جائیں، جہاں وہ اپنے جمہوری اسٹیٹ بنا سکیں۔۔۔۔ اس صورت میں ہم غیر مسلم ریاستوں کے ساتھ مل کر ایک وفاقی اسٹیٹ بنانے پر نہ صرف راضی ہو جائیں گے بلکہ اس کو ترجیح دیں گے۔" (صفحہ ۴۸۱)

"بین الاقوامی وفاق" کی اس دوسری صورت میں ایک دلچسپ نکتہ ہندو اور مسلمان ریاستوں کے درمیان آبادیوں کے تبادلے کا ہے۔ جن علاقوں کا نام "وفاق کی مسلمان ریاستوں کے طور پر" دیا گیا ہے ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ مودودی صاحب (اور ان کے ممدوح ڈاکٹر سید عبداللطیف جن کی یہ سکیم ہے) کی نظر میں کون کون سے علاقے مسلمان ریاستوں میں تبدیل کیے جا سکتے تھے۔

"یہ (ڈاکٹر عبداللطیف کی سکیم) ایک منصفانہ تقسیم ہے جس کی رُو سے مشرقی بنگال، حیدر آباد، بھوپال، جونا گڑھ، جاورہ، ٹونک، اجمیر، دہلی و اودھ، شمالی و مغربی پنجاب، سندھ، سرحد اور بلوچستان کے ملحقے مسلمانوں کے لیے مخصوص ہو جاتے ہیں۔" (صفحہ ۱۸۴)

(۳) اگر یہ صورت بھی منظور نہ ہو تو پھر بطورِ آخر ہم یہ مطالبہ کریں گے کہ ہماری قومی ریاستیں الگ بنائی جائیں اور ان کا علیحدہ وفاق ہو۔ اسی طرح ہندو ریاستوں کا بھی ایک جداگانہ وفاق ہو اور پھر دو یا زائد وفاقی مملکتوں کے درمیان ایک طرح کا تحالف (کانفیڈریسی) ہو جائے جس میں مخصوص اغراض مثلاً دفاع اور مواصلات اور تجارتی تعلقات کے لیے مقرر شرائط پر تعاون ہو سکے۔" (صفحہ ۲۸۴)

ظاہر ہے کہ تینوں دستوری خاکوں کا مطلب ایک ہی تھا۔ وہ یہ کہ ہندوستان کے آزاد ملک میں (جو ایک ہی ملک ہوگا) مختلف قوموں (یعنی ہندوؤں اور مسلمانوں) کے درمیان فیڈریشن یا کانفیڈریشن کی بنیاد پر سمجھوتہ اور اشتراکِ عمل ممکن ہے۔ اس میں کوئی قباحت نہیں کہ مودودی صاحب ایسا سوچتے تھے۔ ہندوستان میں اس وقت کئی مسلمان رہنما اسی طرح سوچتے تھے قباحت اس میں ہے کہ مودودی نے اس اسکیم کو اس وقت قوم کے سامنے رکھا، اور پاکستان بننے تک پورے زمانے میں اس پر اصرار کرتے رہے جب مسلمان قوم ایک نیا فیصلہ کر رہی تھی اور اُس کے سیاسی رہنما ایک الگ ملک کی تشکیل کو اس کے سامنے ایک نصب العین کی صورت میں پیش کر رہے تھے۔

دوسری قباحت یہ ہے کہ مودودی صاحب اور مودودی پارٹی آج بھی اس فیڈریشن کے ڈھونگ کو قوم کے سامنے پیش کرنے کی جسارت کر رہے ہیں۔ جبکہ سب کو معلوم ہے کہ امریکی سامراج، ہندوستانی توسیع پسند اور روسی ترمیم پسند اور ان سب طاقتوں کے ملکی اور غیر ملکی حلیف آج اسی طرح کی فیڈریشن یا کانفیڈریشن کو ہم پر نافذ کر کے پاکستان کی آزاد اور خود مختار ہستی کو ختم کرنا چاہتے ہیں۔

آج مودودی صاحب اور ان کی پارٹی اور اُن کے "نئے مذہبِ فکر" کو اختیار کرنے والے دانشور اور سیاسی زعما عوام کو بتاتے ہیں کہ مودودی صاحب اور مودودی پارٹی پاکستان کی تحریک کے مخالف نہیں تھے، بلکہ اس کے حامیوں بلکہ بانیوں کی صفِ اول میں تھے۔ اس کے ثبوت میں وہ مودودی صاحب کی اِسی کتاب کا حوالہ دیتے ہیں جس میں ہندو اور مسلمان قوموں

کے ایک مشترکہ ملک یا ایک مشترکہ فیڈریشن یا ایک مشترکہ کانفیڈریشن کے آئینی خاکے درج ہیں ۔

• جیسے پاکستان کی تحریک کا یہی مقصد اور یہی نصب العین ہو۔

ظاہر ہے کہ پاکستان کی تحریک کا مقصد نہ ایک مشترک ملک تھا، نہ کوئی فیڈریشن یا کانفیڈریشن بلکہ اس کے بالکل برعکس ایک آزاد اور خود مختار ملک اور قوم کی تشکیل تھا۔ایک آزاد اور خود مختار ملک اور قوم کا تصور پیدا ہی اس لیے ہوا تھا کہ برعظیم کے مسلمانوں نے اپنے تجربے سے معلوم کرلیا تھا کہ ایک مشترک ملک یا فیڈریشن یا کانفیڈریشن کا قیام اُن کے جذبۂ آزادی اور خود مختاری کے خلاف تھا۔اس بنیادی اصول کے واضح ہوجانے کے بعد کہ ہندو سرمایہ داروں کی تخلیق کی ہوئی ہندوستانی قومیت اور اس کے مجوزہ مشترک ہندوستان میں مسلمانوں کے لیے کسی قسم کی سیاسی، معاشی، ثقافتی اور مذہبی آزادی ناممکن تھی، پاکستان کا مطالبہ ظہور میں آیا۔اس کے بعد یہ توقع کرنا کہ مسلمان ایک الگ اور خود مختار ملک سے کم پر کسی طرح راضی ہوجائیں گے ایک ناممکن بات ہو گئی تھی۔ اسی ناممکن کو ممکن کرنے کے لیے، یا ممکن کے حدود میں رکھنے کے لیے مودودی صاحب نے یہ کتاب لکھی تھی۔آج اس کتاب کو دوبارہ پاکستان کے تصور کا بزعم خود ایک صحیح نقش بنانے یا ظاہر کرنے کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ مودودی صاحب اس سوال کو ایک بار پھر پاکستانی قوم کے سامنے رکھنا چاہتے ہیں جو ۱۹۴۰ء میں پاکستان کی قرارداد منظور کرکے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم کردیا گیا تھا یعنی یہ کہ برعظیم کے مسلمانوں کے لیے یہ ممکن ہے کہ "اپنے ہم وطنوں (یعنی ہندوؤں) کے ساتھ اُن کے اشتراکِ عمل کی کوئی صورت" نکل آئے۔

جب مودودی صاحب یا اُن کے رفیقانِ کار یہ کہتے ہیں کہ یہ کتاب اس بات کا ثبوت ہے کہ مودودی صاحب پاکستان کی تحریک کے "مجاہد" تھے تو سیاسی بصیرت رکھنے والے اصحاب اس کو ان کی ایک مضحکہ خیز خود مدافعتی تدبیر سے زیادہ وقعت نہیں دیتے، لیکن اگر وہ غور کریں تو مودودی جماعت کے اس ادّعا میں مضمر ایک ہلاکت آفرین نئے سامراجی اور ہندو نواز منصوبے کی شکل سامنے آجاتی ہے ۔

مودودی جماعت کا یہ دعویٰ کہ یہ تین آئینی خاکے پاکستان کی تحریک اور پاکستان کے تصور پر مبنی ہیں ایک اتنا بڑا اور اتنا خطرناک دھوکا ہے کہ اس کے متعلقات پر غور کرنے سے انسان پر دہشت طاری ہو جاتی ہے۔ بادی النظر میں تو محض یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ بے چارے مودودیت کے پرچارک قوم کے سامنے محض اپنی برأت کے طور پر اس کتاب کو پیش کر رہے ہیں۔ کہ "دیکھو اس میں ہم نے کتنے زور سے یہ کہا تھا کہ ہندو اور مسلمان الگ قومیں ہیں اس لیے ہم پاکستان کے تصور یا پاکستان کی تحریک کے خلاف کیسے ہو سکتے تھے۔ ہمیں تو محض اس طریق کار سے اختلاف تھا جو مسلم لیگ کی لیڈر شپ نے پاکستان حاصل کرنے کے لیے اختیار کیا۔"

لیکن اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ مودودی صاحب اور اُن کے رفیق اب بھی یہی سمجھتے ہیں اور قوم کو یہ سمجھانا چاہتے ہیں کہ "دو یا زائد قوموں کے ملک میں ایک جمہوری ریاست بنانے" یا فیڈریشن یا کانفیڈریشن کی شکل میں پاکستان اور ہندوستان کا وفاق قائم کرنے — یعنی تقسیم ہند کو ختم کرنے — کا تصور ہمارے لیے ایک احسن اور ممکن الحصول نصب العین ہو سکتا ہے۔

اب آپ غور کر لیں کہ مودودی جماعت قوم کو کدھر لے جانا چاہتی ہے۔ کیا امریکی سامراج اور اُن کے بین الاقوامی حلیفوں یعنی ہندوستانی توسیع پسندوں اور سوویت ترمیم پسندوں کے جدید منصوبوں کے لیے اندرونِ ملک کوئی اور جماعت کھلم کھلا اس طرح زمین ہموار کر سکتی ہے جیسے مودودی جماعت اپنی اس کتاب کے ذریعے کر رہی ہے۔ خاکہ نمبر ۲ کے مندرجہ ذیل الفاظ کیا معنی رکھتے ہیں کہ "مختلف قوموں کے الگ الگ حدودِ ارضی مقرر کر دیے جائیں جہاں وہ اپنے جمہوری اسٹیٹ بنا سکیں۔۔ ۔۔۔۔ اس صورت میں ہم غیر مسلم ریاستوں کے ساتھ مل کر ایک وفاقی اسٹیٹ بنانے پر نہ صرف راضی ہو جائیں گے۔ بلکہ اس کو ترجیح دیں گے۔"

ان الفاظ کے معنی ظاہر ہیں۔ واشنگٹن، ماسکو اور دہلی کے محور کا چوتھا رکن آج کل پاکستان کے اندر کام کر رہا ہے۔ جو پاکستان کے مسلمانوں سے ہندوستان پاکستان فیڈریشن کے منصوبے کو قبول کرانے کی یہ سعی مذموم کر رہا ہے۔ اور اس کا نام ہے مودودی جماعت اور اس کا مخصوص

"مذہب فکر" ہندوستان اور پاکستان کے مسئلے پر اس جماعت کی وہی رائے ہے جو اس کے امام یعنی امریکی سامراج کی رائے ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ امریکی سامراج ڈھکے چھپے انداز میں فیڈریشن کی بات کرتا ہے اور مودودی صاحب کھلم کھلا اس کا پرچار کرتے ہیں۔

یہی دراصل وہ حدِ فاصل ہے جو پاکستان کے محبِ وطن سیاسی عناصر کو مودودی جماعت اور اس کے سیاسی حلیفوں سے الگ کرتی ہے اور اس ملک کی موجودہ سیاست کا بنیادی مسئلہ بھی یہی ہے اور ایک عرصے تک یہی رہے گا۔ مسئلہ یہ ہے کہ آیا ہم پاکستان کی موجودہ آزاد اور خود مختار حیثیت کو قائم رکھیں اور اس کو اس حد تک مضبوط کریں کہ ہندوستان اور اس کے ساتھیوں —— امریکہ اور روس وغیرہ —— کے دباؤ کا مقابلہ کر سکے۔ یا ہندوستان اور پاکستان کی ایک فیڈریشن یا کنفیڈریشن بنا دیں اور ہندو سرمایہ داروں اور ان کی قومیت کو پھر برعظیم کے مسلمانوں پر مسلط کر دیں۔

۱۹۳۸ء - ۱۹۳۹ء میں بھی مسلمانوں کے سامنے یہی مسئلہ تھا۔ آج بھی یہی مسئلہ اٹھا کر مودودی صاحب پاکستان کی تحریک کے مسلمات اور اس کی کامیابی کو چیلنج کر رہے ہیں اور ہمیں پھر سے اسی دوزخ میں دھکیلنا چاہتے ہیں جس سے نکلنے کے لیے پورے دو سو سال تک ہمارے عوام جدوجہد کرتے رہے ہیں۔

مودودی صاحب اور مودودی جماعت نے ۱۹۳۸ء میں اور اس کے بعد کے زمانے میں مسلمانوں کی قومی جدوجہد کا یہ حل کیوں پیش کیا؟ اور آج تیس سال بعد اُسی حل پر کیوں اڑے ہوئے ہیں؟

اس سوال کے جواب میں اور باتوں کے علاوہ یہ بات بھی شامل ہے کہ مودودی جماعت دراصل برعظیم کے مسلمانوں کے کس طبقے اور کن مستقل مفادات کی نمائندہ ہے اور اس کی پالیسی میں کیونکر ان مستقل مفادات رکھنے والے طبقوں کی ہمنوائی کی مختلف شکلیں ہمارے سامنے آتی رہتی ہیں اور پھر یہ بھی کہ مودودی جماعت اور مودودی "مذہب فکر" کے خلاف جدوجہد ان طبقوں اور ان کے مستقل مفادات کے خلاف جدوجہد ہے۔ انھیں طبقوں سے اس جماعت کو حمایت

اور اعانت حاصل ہوتی ہے اور انھیں کی شکست سے اس کو بھی شکست ہوگی جب تک یہ طبقے موجود ہیں مودودی جماعت کی سیاست بھی موجود رہے گی۔ جوں جوں ان طبقوں کی شکست قریب آتی جائے گی توں توں ان کی سیاست میں ـــــ اور اس کے ساتھ ساتھ مودودی جماعت کی سیاست میں ـــــ تشدّد کا عنصر بڑھتا جائے گا۔ ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ کوئی مستقل مفادات رکھنے والا طبقہ اپنی خوشی سے اپنی موت کے پروانے پر دستخط نہیں کرتا۔ وہ آخر دم تک اپنے مفادات کے لیے لڑتا ہے۔ اور اگر آئینی طور پر نہیں لڑ سکتا تو پھر غیر آئینی اور متشددانہ طریقوں سے لڑتا ہے۔ مودودی جماعت کی حالیہ کارروائیوں کا مقصد یہی ہے۔ سوشلسٹ طالبعلموں پر اس کے رضاکاروں کا تشدّد اور معاشرے کے مختلف مستقل مفاد رکھنے والے عناصر کی طرف سے اس تشدّد کی حمایت ایک طرف تو یہ واضح کرتے ہیں کہ "قریب آگئی شاید جہانِ پیر کی موت"۔ اور دوسری طرف تمام عوامی جمہوری طاقتوں کے لیے ایک تنبیہ ہے کہ انھیں اپنی صفوں میں اتحاد اور اپنے عمل میں یک جہتی اور تیزی پیدا کرنی چاہیے۔

مودودی صاحب آج کل اپنے بیانات میں اس بات پر بہت اصرار کر رہے ہیں کہ انھوں نے قیامِ پاکستان اور نظریۂ پاکستان کی مخالفت نہیں کی تھی۔ بڑی سادگی سے پوچھتے ہیں کہ کیا میں نے قیامِ پاکستان کے خلاف کوئی اخباری بیان جاری کیا تھا؟ کسی جلسۂ عام میں قیامِ پاکستان کی مخالفت کی تھی؟ نظریۂ پاکستان کے خلاف کوئی جلوس نکالا تھا؟ ..... ہم نے تو تحریکِ پاکستان میں دینی اور اخلاقی سپرٹ پیدا کرنے پر زور دیا تھا .....۔" (امروز ۲۴ جون ۱۹۶۹)
اس کے ساتھ ہی ساتھ مودودی صاحب نے یہ بھی کہا کہ "میں نے جہادِ کشمیر کی مخالفت بھی کبھی نہیں کی تھی۔"

یہ تردیدی بیانات آج کل اسی لیے ضروری ہو گئے ہیں کہ مودودی صاحب، مودودی جماعت اور اُن کے حلیف حالیہ عوامی جمہوری تحریک میں تفرقہ پیدا کرنے کے لیے بائیں بازو کی جماعتوں پر "نظریۂ پاکستان کی مخالفت" کا الزام لگانے کے لیے کوشاں ہیں۔ لیکن جب جائز طور پر یہ

سوال اُٹھتا ہے کہ آپ نے خود نظریۂ پاکستان اور تحریک پاکستان کی مخالفت کی تھی تو سوائے ایک سفید جھوٹ بولنے کے اور کوئی طریقہ نظر نہیں آتا جس سے اپنی آنکھ کا شہتیر چھپا سکیں۔ ایک اور طریقہ بھی ہے اور وہ یہ کہ "نظریۂ پاکستان" کے ایک نئے معانی اختراع کر لیے جائیں۔ آسان زبان میں مودودی "مذہب فکر" کے اس "نئے نظریۂ پاکستان" کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ پہلے بغیر ثبوت اور استدلال کے یہ مفروضہ قائم کر لیا جائے کہ جو مسلمان ہے وہ سوشلسٹ نہیں ہو سکتا۔ نہ محض سوشلسٹ اور نہ اسلامی سوشلسٹ۔ اس مفروضے کو ہر وقت، ہر مقام پر، اور اپنے کثیر التعداد پریس کی ہزاروں زبانوں سے دہراتے رہنے کے بعد مودودی صاحب سمجھتے ہیں کہ یہ بات ثابت ہو گئی۔ اگر یہ بات ثابت ہے تو پھر آگے سب کام آسان ہے۔ پاکستان کی بنیاد اسلام ہے اور اسلام ہی نظریۂ پاکستان ہے۔ لہٰذا تمام سوشلسٹ نظریۂ پاکستان کے مخالف ہیں اور چونکہ مودودی صاحب کی دانست میں ہر سامراج دشمن مسلمان سوشلسٹ ہے۔ اس لیے جمیعت العلماء اسلام بھی نظریۂ پاکستان کی مخالف ہے۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر اسلام ہی پاکستان کی بنیاد تھا تو آپ کو "مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش حصہ سوئم" لکھنے کی ضرورت کیا تھی۔ آپ جو "اصلی اسلام" کے دعویدار ہیں، کیوں نہ مسلم لیگ اور پاکستان تحریک میں شامل ہو گئے ؟ لیکن اس زمانے میں تو آپ نے اپنی جماعت کے پریس میں اس تحریک کے بارے میں مندرجہ ذیل قسم کی باتیں لکھی تھیں :

> "اُن کی دعوت اصل میں ایک قوم پرستانہ دعوت ہے۔ یعنی ان کی پکار اسلام کے نصب العین کی طرف نہیں بلکہ اس طرف ہے کہ ان کی قوم متفق و متحد ہو کر ہندو قوم کے مقابلے میں اپنے دنیوی مفاد کی حفاظت کرے۔" (سیاسی کشمکش حصہ سوئم صفحہ ۱۰۱)

یعنی پہلے تو آپ نے ہمیشہ کی طرح ایک غلط مفروضہ قائم کر لیا کہ پاکستان کی تحریک کے بانی — علامہ اقبال اور قائد اعظم اور اُن کے رفقاء — "اسلام کے نصب العین" کی بجائے ایک "قوم پرستانہ" دعوت کے مرتکب تھے۔ اور پھر ان کی تحریک کے پیچھے لٹھ لے کر پل پڑے کہ خبردار

جو اسلام کا نام لیا۔ کیونکہ اسلام تو صرف میرا اجارہ ہے:

"یہ (لیگی لیڈر) اپنی قومی اور دنیوی لڑائی میں بار بار اسلام اور مسلم کا نام لیتے ہیں جس کی وجہ سے اسلام خواہ مخواہ ایک فریق جنگ بن کر رہ گیا ہے اور غیر مسلم قومیں اس کو اپنا سیاسی اور معاشی حریف سمجھنے لگی ہیں۔ اس طرح انھوں نے نہ صرف اپنے آپ کو اسلام کی دعوت دینے کے قابل نہیں رکھا ہے بلکہ اسلام کی اشاعت کے راستے میں اتنی بڑی رکاوٹ پیدا کر دی ہے کہ اگر دوسرے مسلمان بھی یہ کام کرنا چاہیں تو غیر مسلموں کے دلوں کو اسلام کے لیے مقفل پائیں گے۔" (صفحہ ۱۷۰)

اگر اس وقت یعنی ۱۹۴۱ء میں نظریۂ پاکستان آپ کی نظر میں نہ صرف "اسلام کے نصب العین" کا مخالف تھا بلکہ اسلام کے رستے میں بہت بڑی رکاوٹ تھا۔ تو آج آپ کی نظر میں اس کے معنی میں اتنی بڑی تبدیلی کیسے واقع ہو گئی ہے؟

لیکن کوئی ایک تبدیلی واقع ہوئی ہو تو آدمی گنوانے کی کوشش بھی کرے۔ اُس زمانے میں تو مودودی صاحب کا محبوب مشغلہ یہ تھا کہ ہر بہانے اور ہر طرح سے مسلم لیگ، تحریک پاکستان اور تصور پاکستان کی مخالفت کی جائے۔ حتّٰی کہ اُن کا کہنا تھا کہ مسلم لیگ کے لیڈروں کی نظر میں اسلامی نظامِ حکومت کی بجائے جمہوری نظام حکومت ہے۔

"اس موقع پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ مسلم لیگ کے کسی ریزولیوشن اور لیگ کے ذمہ دار لیڈروں میں سے کسی کی تقریر میں یہ بات واضح نہیں کی گئی کہ ان کا آخری مطمحِ نظر پاکستان میں اسلامی نظامِ حکومت قائم کرنا ہے۔ برعکس اس کے ان کی طرف سے بصراحت اور بتکرار جس چیز کا اظہار کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ان کے پیشِ نظر ایک ایسی جمہوری حکومت ہے جس میں دوسری غیر مسلم قومیں بھی حصہ دار ہوں مگر اکثریت کے حق کی بنا پر مسلمانوں کا حصہ غالب ہو۔ بالفاظ دیگران کو مطمئن کرنے کے لیے صرف اتنی بات کافی ہے کہ ہندو اکثریت کے تسلط سے وہ صوبے آزاد ہو جائیں جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے۔ باقی رہا نظامِ حکومت تو وہ "پاکستان" میں بھی ویسا ہی

ہوگا، جیسا "ہندوستان" میں ہوگا" (صفحہ ۱۷۳)

قطع نظر اس بات کے کہ آج کل مودودی صاحب کی نظر میں "جمہوری نظامِ حکومت" ہی "اسلامی نظامِ حکومت" ہے۔ اور ۱۹۵۶ء کے آئین کی رُو سے، جسے مودودی صاحب بڑے زور شور سے نافذ کرنے کی کوشش میں لگے ہوئے ہیں، "دوسری غیر مسلم قومیں" نہ صرف حکومت میں حصہ دار ہوں گی بلکہ ان کے حلقۂ نیابت بھی مسلمانوں کے ساتھ مشترک ہوں گے۔ آج تو یہ سب باتیں اسلام اور نظریۂ پاکستان کے عین مطابق اور احسن بلکہ محمود ہو گئیں لیکن ۱۹۴۱ء میں آپ انہی کی وجہ سے تحریکِ پاکستان کو خلافِ اسلام بتا رہے تھے۔

ہم اس زہریلی پاکستان دشمن کتاب سے کہاں تک اقتباس دیتے جائیں۔ اگر مندرجہ بالا اقتباسات سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ مودودی صاحب پاکستان اور تحریکِ پاکستان اور نظریۂ پاکستان کے خلاف تھے تو ہم اپنے عجز کا اعتراف کرتے ہیں۔

"اُن کی مثال اُس شخص کی سی ہے جس نے آگ جلائی جب آگ نے اس کے اردگرد کی چیزیں روشن کیں تو خدا نے اُن لوگوں کی روشنی زائل کر دی اور ان کو اندھیروں میں چھوڑ دیا کہ کچھ نہیں دیکھتے، بہرے ہیں، گونگے ہیں، اندھے ہیں کہ لوٹ ہی نہیں سکتے" (البقرة ۱۷-۱۸)

ہمارے متعلق تو خیر یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہم سوشلسٹ ہیں اور اس لیے مودودی صاحب کی للّٰہی مخالفت میں اُن کی کتاب سے چُن چُن کر ایسے اقتباس نکال رہے ہیں جن سے تحریکِ پاکستان کی مخالفت ثابت ہوتی ہے تو کیا یہی منطق حمید نظامی مرحوم پر بھی عائد ہوتی ہے، جنھوں نے مندرجہ ذیل باتیں مودودی صاحب کی پاکستان دشمنی کے بارے میں لکھی تھیں ؟

"افسوس کہ پاکستان کو آٹھ برس گزر گئے۔ مودودی صاحب نے ابھی تک مسلمان عوام کا یہ قصور معاف نہیں کیا کہ انھوں نے مودودی صاحب کی بجائے قائدِ اعظم کی بات کیوں مانی ؟ اور پاکستان کیوں بنایا۔ گذشتہ آٹھ سالوں میں ایک مرتبہ بھی تو پاکستان کے حق

میں کوئی کلمۂ خیر ان کی زبانِ فیض ترجمان سے نہیں نکلا۔ پاکستان بہت بُرا سہی مگر آٹھ سالوں میں کوئی بات تو ایسی ہوئی ہو گی جو حوصلہ افزائی کی مستحق ہوتی؟ مگر مولوی مودودی صاحب جب بھی بولیں گے ایسی بات کہیں گے جس سے پاکستان کے بنیاد پر کاری ضرب پڑتی ہو۔ عین اس زمانے میں جب ہزاروں مجاہدین جہادِ آزادیٔ کشمیر میں حصّہ لے رہے تھے اور سر دھڑ کی بازی لگائے ہوئے تھے۔ مودودی صاحب نے یہ فتویٰ دیا کہ یہ جہاد ہے ہی نہیں اور اس لڑائی میں شرکت حرام ہے مگر جو شخص پاکستان کی لڑائی میں شرکت حرام سمجھتا رہا ہو۔ اس سے یہ توقع ہی عبث تھی کہ وہ جہادِ آزادیٔ کشمیر کی حمایت کرے گا۔ پاکستان کے متعلق بھی مولوی صاحب کی روش اس قسم کی تھی کہ میں اس مسئلے کی کوئی حقیقی اہمیت ہی نہیں سمجھتا۔ پھر یہ فرمایا کہ مسٹر جناح اور مسلم لیگ والے اسلام کو ایک چھوٹے سے خطّے میں محدود کر دینا چاہتے ہیں۔ میں سارے ہندوستان میں اسلام کے غلبے کا خواہاں ہوں۔ پھر یہ حکم ہوا کہ پاکستان کے سوال پر ووٹنگ کے وقت غیر جانبدار ہو جاؤ۔ اور یہ حکم یہ جاننے کے باوجود دیا گیا کہ اس ووٹنگ پر ہی پاکستان کے قیام کا فیصلہ ہوگا اس لیے پاکستان کو ووٹ نہ دینے کا مطلب پاکستان کے خلاف ووٹ دینا ہے۔ پاکستان کی اس اشد مخالفت کے باوجود جب پاکستان قائم ہو گیا تو مولوی مودودی جو سارے ہندوستان میں اسلام کو غالب بنانے کے عزم کا اظہار فرمایا کرتے تھے بھاگ کر سب سے پہلے پاکستان چلے آئے..... جماعت اسلامی کی ایک شاخ ہندوستان میں بھی رکھی گئی۔ مگر سیکولر ہندوستان میں اس جماعت کا موقف اس کے امیر کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ ہم ایک غیر فرقہ وارانہ جماعت ہیں اور بلا امتیازِ مذہب و ملت سب کی خدمت کرنا چاہتے ہیں یعنی سیکولر اور لادینی ہندوستان میں تو اُس ملک کے وفادار اور خدائی خدمتگار۔ مگر پاکستان میں جو بہر حال مسلمانوں کا ملک ہے خدائی فوجدار اور اس ملک کی بہتری کی ہر تجویز کے مخالف۔" (نوائے وقت، ۲ ستمبر ۱۹۵۵ء)

ہم نہیں جانتے کہ جناب مجید نظامی صاحب مدیر "نوائے وقت" اپنے مرحوم برادر بزرگ کی اس عبارت کی کیا تعبیر نکالیں۔ لیکن جہاں تک ہم اپنے ناچیز فہم سے اندازہ لگا سکتے ہیں۔ حمید نظامی صاحب کا مطلب یہی ہے کہ مودودی صاحب نہ صرف پاکستان اور نظریۂ پاکستان کے اُس وقت مخالف تھے جس وقت پاکستان ابھی نہیں قائم ہُوا تھا بلکہ اس کے قائم ہونے کے بعد بھی ہر ممکن کوشش کرتے رہے ہیں کہ پاکستان کے مفاد کی ہر موقع پر مخالفت کریں۔

یہ بات تو اظہر من الشمس ہے کہ مودودی صاحب نہ پاکستان کے حامی تھے اور نہ تحریک پاکستان کو برپا کرنے والوں کے حامی تھے۔ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ ایک آزاد اور خود مختار پاکستان کی بجائے وہ ہندو قوم سے مل کر ایک ہی ملک میں دو یا زائد قوموں کی "جمہوری ریاست" یا فیڈریشن یا کنفیڈریشن بنانا چاہتے تھے۔ اور پاکستان کے خلاف اُن کے بُغض و شقاوت کی وجہ بھی یہی تھی اور اب تک یہی ہے۔ لیکن ایسا کیوں تھا اور کیوں ہے یہ بات کبھی صاف نہیں ہوئی۔

جیسا کہ ہم اوپر لکھ چکے ہیں۔ اس سوال کے جواب سے ہی ظاہر ہو سکتا ہے کہ مودودی تحریک دراصل ہے کیا ؟ اور کن طبقوں یا کن طاقتوں ــــ (بیرونی اور ملکی) ــــ کی نمائندگی کرتی ہے۔

برعظیم کے اندر قدیم نوآبادیاتی نظام کے خلاف مسلمانوں کی سب سے فعال اور انتہاپسند تحریک پاکستان کی تحریک تھی جو مسلم لیگ کی طرف سے ۱۹۳۸ء کے آس پاس ہی شروع ہو گئی تھی۔ مسلم لیگ کا کردار ۱۹۳۶ء تک کے زمانے تک ایسا تھا کہ مسلمان عوام نے اس کی طرف توجہ نہیں دی تھی۔ جیسا کہ علامہ اقبال نے قائدِ اعظم کو لکھا تھا۔ ان کے لیے یہ جماعت اس وقت قابلِ قبول ہوئی جب اس نے ایک خود مختار قومی وطن کا مطالبہ اپنایا۔ یہ زمانہ کراچی میں سندھ مسلم لیگ کے ۱۹۳۸ء کے سیشن سے شروع ہوتا ہے اور ۱۹۴۰ء میں پاکستان ریزولیوشن تک پہنچتا ہے۔ یہ دو سال کا عرصہ مسلمان قوم کی زندگی میں ایک نئے نصب العین کی تشکیل کا زمانہ ہے۔ اس نئے نصب العین کا مطلب یہ تھا کہ مسلمان اپنے اکثریت کے علاقوں میں اپنے سیاسی، معاشی، معاشرتی اور تہذیبی معاملات کو طے کرنے

کے سلسلے میں ہندو اکثریت اور انگریز سامراج دونوں سے آزاد ہوں گے۔ یعنی پرانے نوآبادیاتی نظام کو پورے طور پر ختم کر دیں گے اور اپنی روایات کے مطابق زندگی بسر کریں گے۔ ظاہر ہے کہ نئی ریاست کا دستور جمہور کی حاکمیت کے اصول پر مرتب کیا جاتا۔ (خدا کی حاکمیت کے جواب میں نہیں بلکہ انگریز اور ہندو کی حاکمیت کے جواب میں)۔ یعنی نئی ریاست میں نوآبادیاتی نظام کے ستونوں — یعنی ہندو سرمایہ داروں اور جاگیرداروں اور مسلمان سرمایہ داروں اور جاگیرداروں اور ہندو و مسلمان نوکر شاہی — کی حکومت کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا تھا۔ بلکہ اس کی بجائے کروڑوں مسلمان عوام کی حکومت کا مسئلہ تھا جنھیں پچھلے دو سو برس میں ہندو اور مسلمان جاگیرداروں، سرمایہ داروں اور نوکر شاہی نے انگریز کے ساتھ مل کر لوٹا تھا اور جواب بھی کسی نہ کسی صورت سے اس لوٹ کو قائم رکھنا چاہتے تھے۔

پاکستان کا مطالبہ ایک انقلابی قدم تھا۔ انگریز سامراجیوں، ہندو سرمایہ داروں اور جاگیرداروں اور اُن کے مسلمان حلیفوں کے لیے ایک پیغامِ موت۔ پھر کیوں نہ وہ اس کی کھلم کھلا یا زیرِ زمین مخالفت کرتے! اور یہی انھوں نے کیا بھی۔

مودودی صاحب اور مودودی جماعت پرانے نوآبادیاتی نظام کی محافظ جماعتوں میں سے ایک جماعت ہے۔ جس طریقے سے اس جماعت نے معیشت کے میدان میں جاگیرداری اور سرمایہ داری کی حمایت کی ہے، وہ کوئی خالص علمی بحث کے طور پر نہیں ہے، بلکہ عملی طور پر نوآبادیاتی نظام کو قائم رکھنے کے لیے نظریاتی بنیاد مہیا کرنے کی سعی ہے۔ پاکستان کی مخالفت — پاکستان بننے سے پہلے اور بعد — اس لڑائی کا ایک حصہ ہے، جو تمام عوام دشمن طاقتوں نے چھیڑ رکھی تھی اور جو آج بھی ختم نہیں ہوئی۔

اسی لیے مودودی صاحب کبھی یہ فرماتے ہیں کہ مسلمانوں اور ہندوؤں کے وفاق سے ایک ایسی ریاست ظہور میں آتے جسے "وہ شبہ دارالاسلام" کہہ سکیں۔ کبھی یہ فرماتے ہیں کہ ہم ہندوستان کے اندر "سلطنت کے اندر سلطنت" قائم کریں گے۔ کبھی دو قوموں کی ایک جمہوری ریاست بناتے

ہیں۔ کبھی ہندوؤں کے ساتھ "متوازی راہیں" تلاش کرتے ہیں جو کبھی کبھی مل بھی جاتی ہیں۔ کبھی ایسے "اجتماعی دائرے" متعین کرتے ہیں "جن میں تعاون" ہو سکے۔ اور کبھی فیڈریشن اور کنفیڈریشن کی بات کرتے ہیں۔ اگر کوئی بات نہیں کرتے تو ایک مکمل طور پر آزاد اور خود مختار پاکستان کی بات نہیں کرتے۔

کیا انگریز سامراجی اور ہندو توسیع پسند مودودی صاحب کے موقف سے کوئی الگ موقف رکھتے تھے؟ کیا انھوں نے آخر دم تک یہ کوشش نہیں کی کہ کسی طرح سے پاکستان کی مکمل خود مختاری کو سبوتاژ کریں؟ اور انھیں ہندوؤں کے ساتھ "اشتراک عمل" کے کسی نہ کسی قسم کے جال میں پھنسا دیں۔ جہاں بھی آپ اس قسم کی کوئی سکیم یا منصوبہ یا تجویز دیکھیں گے، اس کے پیچھے آپ کو انگریز سامراجیوں اور ان کے نظامِ نوآبادیات کے ستونوں میں سے کسی ایک ستون کا سایہ نظر آئے گا۔ چاہے وہ حیدر آباد کے سید عبداللطیف کی سکیم ہو یا پنجاب کے سر سکندر حیات خاں کی سکیم ہو۔ خواہ مودودی صاحب کے تین آئینی خاکے ہوں۔ ان سب کی تہ میں ایک ہی اصول کارفرما ہے۔ کہ کسی نہ کسی طرح مسلمان عوام کی حکمرانی کا منصوبہ — جو صرف پاکستان کے ذریعے عمل میں آسکتا تھا — پورا نہ ہو سکے۔

لیکن یہ منصوبہ پورا ہو کر رہا۔ مسلمان عوام کی بیداری نے نوآبادیاتی نظام اور اس کے سارے ستونوں کو مسمار کر دیا۔ اور اپنی الگ اور خود مختار ریاست کو ان سب طبقوں اور طاقتوں کی شدید مخالفت کے باوجود حاصل کر لیا جو ان کے رستے میں حائل تھے جس طرح افریقہ اور ایشیا کی دوسری قوموں نے اپنی آزادی کو حاصل کیا۔

۱۹۴۷ء میں اور اس کے آس پاس کے زمانے میں یورپی سرمایہ دار سامراجیوں نے عوامی انقلابی تحریکوں کے دباؤ میں آ کر افریقہ اور ایشیا کی کئی قوموں کو آزادی دے تو دی۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ پس پردہ انھوں نے سازشوں کا ایک جال بننا شروع کر دیا۔ تاکہ اس آزادی کا سیاسی روپ ایک نئے نوآبادیاتی نظام کا محض بہروپ بن کر رہ جائے اور سامراجی سرمایہ داروں کو پہلے کی طرح کھل کھیلنے کا موقع مل جائے۔ چنانچہ یہی ہوا۔

جدید نوآبادیاتی نظام پرانے نوآبادیاتی نظام سے صرف ایک بات میں مختلف ہے۔ سیاسی طور پر حکومت اہلِ ملک کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔ لیکن معاشی سطح پر مغربی سرمایہ دار سامراجی ان ملکوں کی معیشت کو اپنے قبضے میں کرنے کی کوشش میں لگے رہتے ہیں۔ اس کام میں ان کے حلیف وہی طبقات ہیں جو پرانے نوآبادیاتی نظام میں سامراج کی سیاسی اور معاشی طاقت کے ستون ہوا کرتے تھے۔ بلکہ اس نئے طرز کے نوآبادیاتی نظام میں یہی طبقے دراصل حکومت اور معیشت پر قابض ہو جاتے ہیں۔ ان طبقوں کی حقیقت ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ ان میں بڑے سرمایہ دار شامل ہیں جن کا سامراج سے ساجھے داری کا رشتہ ہے۔

بڑے سرمایہ داروں کا طبقہ وہ طبقہ ہے جسے ہم صنعتی اجارہ داروں کا طبقہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ ان کے مفادات کسی نہ کسی طریقے سے سامراج کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ ایک طرف وہ مقامی تاجر سرمایہ داروں سے منسلک ہوتے ہیں اور دوسری طرف بیرونی سرمایہ داروں کے ساتھ۔ ان کا مفاد یہی ہوتا ہے کہ ملک کے معاشی نظام میں کوئی تبدیلی نہ ہونے پائے۔ کیونکہ اگر ملک میں آزاد صنعتی سرمایہ داری کا آغاز ہو جائے تو ان کی اجارے داری کا خاتمہ ہو سکتا ہے، وہ تجارتی منڈی میں آزاد مقابلے کی مخالفت کرتے ہیں اور سرمایے کو محض درآمد برآمد کے تجارتی کاموں، بنک کاری اور مجرد خرید و فروخت کی گردش کے لیے ہی استعمال کرتے ہیں۔ اسی لیے وہ ایسی صنعتوں کے قیام کی کوشش کرتے ہیں جن کا مقصد ملکی عوام کے لیے مال تیار کرنا نہ ہو بلکہ بیرونجات کے لیے برآمدی شعبے کو ترقی دینا ہو۔

جدید نوآبادیاتی نظام کے محافظوں میں سب سے بڑے محافظوں کا طبقہ وہ ہے جو بیرونی سرمایے کے محور میں گردش کرتا اور پھیلتا اور روز افزوں خوشحال ہوتا جاتا ہے۔ یہ بیرونی تھوک مال کے بیوپار میں منافع کماتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ مقامی پیداوار کو سامراجی سرمایہ دار ایجنسیوں کے ہاتھ بڑے پیمانے پر بیچ کر اکثر بڑے سرمایہ دار بن جاتے ہیں۔ ان کا فائدہ اسی میں ہوتا ہے کہ بیرونی (سامراجی) تجارت زیادہ سے زیادہ وسیع ہو۔ اور سامراجی کمپنیوں کے کاروبار پر کوئی

آنچ نہ آئے۔ یہ سامراجی سرمایے کے نوکروں کی حیثیت رکھتے ہیں اور اسی لیے انھیں نوکر شاہی سرمایہ دار بھی کہا جاتا ہے۔

جدید نوآبادیاتی نظام کا تیسرا ستون جاگیردار طبقہ ہے۔ ان لوگوں کو بیرونی سامراجی سرمایے کی اپنے ملک میں کارروائیوں سے کوئی تکلیف نہیں پہنچتی۔ سچ تو یہ ہے کہ یہ کارروائیاں ان کے لیے خاصے منافع کا باعث بنتی ہیں۔ بیرونی سرمایے کے ذریعے جاگیروں اور بڑی زمینداریوں کی پیداوار کا نکاس ہوتا ہے۔ زمین کی قیمت چڑھتی ہے اور اکثر جاگیرداروں کے بیٹوں بھتیجوں کے لیے بڑی بڑی تنخواہوں والی نوکریوں کا بندوبست بیرونی کمپنیوں میں ہوتا ہے۔

جدید نوآبادیاتی نظام کے یہ تینوں ستون — بیرونی سرمایے کے ساتھ مل کر نہ صرف ان ملکوں کے عوام کو لوٹتے ہیں بلکہ اس بات کی بھی پوری کوشش کرتے ہیں کہ ان ملکوں کی معیشت میں کوئی ایسی تبدیلی نہ آئے جس سے یہ ملک نوآبادیاتی نظام کی عملداری سے نکل جائیں

بیرونی سرمایہ ان ملکوں میں کس شکل میں درآمد ہوتا ہے۔ اوّل تو براہِ راست بیرونی سرمایہ دار صنعت، تجارت، یا زراعت میں سرمایہ لگاتے ہیں۔ اس قسم کی سرمایہ داری ہمارے یہاں ۱۹۴۷ء سے پہلے کے زمانے سے قائم ہے۔ اور کچھ اس کے بعد اس میں اضافہ ہوا ہے۔

لیکن یورپی یا امریکی سرمایے کا ان ملکوں میں آنے کا سب سے بڑا اور جدید ترین ذریعہ وہ ہے جسے "امداد" کا حسین نام دیا جاتا ہے۔ اس "امداد" کا مقصد یہ بتایا جاتا ہے کہ یہ نوآزاد ملک، جو پہلے یورپ کی نوآبادیات تھے، اس حد تک "پسماندہ" ہیں کہ ان کے لیے "ترقی یافتہ" ملکوں کی امداد کے بغیر خود بخود ترقی کرنا ناممکن ہے۔ ان ملکوں میں اتنا سرمایہ موجود نہیں کہ یہ بغیر بیرونی سرمایے کے اپنے یہاں ایک ترقی پذیر معاشرہ تعمیر کر سکیں۔ ہم نے پچھلے بیس سال میں — اور خصوصاً پچھلے دس سال میں — اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا ہے کہ بیرونی "امداد" (جس میں زیادہ حصہ امریکی امداد کا ہے) نے ہمارے ملک میں ترقی کی رفتار کو کتنا بڑھایا ہے۔ جو لوگ بیرونی "امداد" کے حامی ہیں وہ ہمیں یہ بتاتے نہیں تھکتے کہ دیکھو ہمارے ملک کی فی کس پیداوار میں کتنا اضافہ ہوا ہے لیکن

ایک طرف تو وہ یہ نہیں دیکھتے یا دیکھنا نہیں چاہتے کہ اس فی کس پیداوار کے اضافے نے عوام میں سے ہر فرد کی زندگی میں کتنی تبدیلی پیدا کی ہے۔ آیا ہر ایک پاکستانی کو اس فی کس آمدنی میں سے حصہ ملا ہے یا یہ ساری آمدنی ایک محدود طبقے کے پاس چلی گئی ہے۔ دوسری طرف وہ یہ ظاہر نہیں کرتے کہ یہ اربوں روپیہ جو ہمیں "امداد" میں ملتا ہے، دراصل ہمارا ملکی قرضہ ہے۔ جو ہمیں زُود یا بدیر واپس کرنا پڑے گا۔ مزید یہ کہ اس قرضے پر محض سُود اتنا زیادہ ہے کہ ہمارے وسائل سال بہ سال اس سُود کو ادا کرنے ہی میں خرچ ہو جاتے ہیں بلکہ اس سُود کی ادائگی کے لیے اور قرضہ اور "امداد" لینی پڑتی ہے۔ اس طرح کی "ترقی" کا سارا بوجھ عوام پر پڑتا ہے۔ نہ صرف ان کا موجودہ معیارِ زندگی گر گیا ہے بلکہ آئندہ نسلوں کو بھی اس خطیر رقم کی ادائگی کے لیے سال ہا سال تک کام کرنا پڑے گا۔

ظاہر ہے کہ جو سرمایہ دار اور دوسرے طبقوں کے لوگ "امداد" کے نظام سے امیر اور امیر تر ہوتے چلے جا رہے ہیں اُن کو تو اپنی "ترقی" کے لیے یہی آسان طریقہ نظر آتا ہے لیکن اُن کی روز افزوں ترقی عوام کے روز افزوں تنزّل کا باعث بنتی ہے یہ انھیں کبھی خیال نہیں آتا۔

اُن میں سے کچھ لوگ یہ کہتے سنائی دیتے ہیں کہ چلو یہ صحیح ہے کہ اس "ترقی" کا سارا بوجھ عوام کو برداشت کرنا پڑتا ہے۔ اور وہ غریب سے غریب تر ہوتے جا رہے ہیں۔ لیکن اس کے علاوہ ملک اور قوم کی معاشی حالت کو بہتر بنانے کا کیا ذریعہ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ایک تو بیرونی "امداد" کی وجہ سے ہمارے ملک میں واقعتاً کوئی صنعتی ترقی نہیں ہوئی ہے۔ چند فیکٹریوں کے لگ جانے سے — جن کی مشینری بھی اور ان کا خام مواد بھی مغربی ملکوں کے "امدادی" گروہ سے آتا ہے — کیا واقعی ملک میں صنعتی انقلاب آگیا ہے؟ کسی ملک میں صنعتی انقلاب کی بنیاد اُن فیکٹریوں پر ہوتی ہے جو دوسری فیکٹریوں کے لیے مشینیں بنا سکیں۔ کیا ایسی کوئی فیکٹریاں اس بیرونی "امداد" کے ذرائع سے بنائی گئی ہیں؟ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ "امداد" دینے والے ملک ایسے صنعتی شعبوں

کی ترویج میں دلچسپی نہیں لیتے۔ ظاہر ہے کہ وہ کس طرح اس قسم کی صنعت کو فروغ دے سکتے ہیں جو اُن کے اپنے ملکوں کی صنعت کو ہمارے لیے غیر ضروری بنا دیں۔

"امداد" کے حامیوں کے سوال کا دوسرا جواب یہ ہے کہ ملک اور قوم کی معاشی حالت کو بہتر بنانے کا ایک اور ذریعہ بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ اپنے ملک کی پیداوار کا جو فاضل حصہ سرمایہ کاری کے لیے دستیاب ہو سکتا ہے اُسے جاگیرداری اور تجارتی سرمایہ داروں کے الّلوں تلّلوں پر خرچ نہ ہونے دیا جائے اور اپنے صحیح منصب یعنی ملکی صنعت کی ترقی کے لیے استعمال کیا جائے۔ لیکن یہ اُس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ ان ملکوں کے بنیادی معاشی نظام کو تبدیل نہیں کیا جاتا۔ یعنی جاگیرداری کا خاتمہ نہیں ہو جاتا، جو عوام کی تمام فاضل پیداوار کو جونک کی طرح چوستی رہتی ہے۔ ان ملکوں کی صنعتی ترقی کا راستہ زرعی انقلاب کا راستہ ہے۔ اسی انقلاب کی بدولت وہ زرِ کثیر فضولیات اور لہو و لعب پر خرچ ہونے کی بجائے آزاد قومی صنعت پر خرچ ہو سکتا ہے جو ان ملکوں کے عوام اپنی محنت سے سال بہ سال پیدا کرتے رہے ہیں اور جس سے پُرانے نوآبادیاتی نظام اور نئے نوآبادیاتی نظام کے مالکوں —— یعنی یورپی اور امریکی سرمایہ داروں —— کی دولت میں اضافہ ہوتا رہا ہے اور ہوتا رہتا ہے۔

"پسماندہ" ملکوں میں قومی ترقی اور قومی آزادی دونوں کا محور زرعی انقلاب ہے۔ ان ملکوں کی تمام تر پیداوار خام مواد کی شکل میں ہوتی ہے۔ اس خام مواد کا بہت کم حصہ ایسا ہے جو ملکی صنعتوں میں استعمال ہوتا ہے۔ زیادہ تر بیرونی تجارتی کمپنیوں کے وسیلے سے ملک کے باہر بھیجا جاتا ہے۔ اس تجارت سے جو سرمایہ پیدا ہوتا ہے وہ یا تو جاگیرداروں اور بڑے زمینداروں کے صرفے میں آتا ہے یا آڑھتیوں اور نوکرشاہی سرمایہ داروں کے کھاتے میں چلا جاتا ہے۔ ان دونوں طبقوں کا مفاد اس میں نہیں کہ قومی صنعت کی ترقی ہو۔ غریب کسان جو اس پیداوار کا اصل مالک ہے اس کے پاس محض اتنی رقم آتی ہے کہ وہ ایک وقت کی روٹی کا بندوبست کر سکے۔ نہ صرف زمین کے بڑے بڑے قطعے خالی پڑے رہتے ہیں بلکہ کسانوں کی اکثریت بھی سال کے زیادہ

حصے میں بیکار رہتی ہے۔ محنت اور وسائل کا اتنا لامحدود ضیاع محض جاگیرداری نظام کے برقرار رکھنے کی وجہ سے ہوتا ہے اور جاگیرداری نظام کے برقرار رکھنے کی ساری وجہ یہی ہے کہ نوآبادیاتی نظام قائم رہے۔

پسماندہ ملکوں کی حقیقی صنعتی ترقی کے لیے زرعی انقلاب کی ضرورت ہے۔ زرعی انقلاب کے راستے میں سب سے بڑی رکاوٹ جدید نوآبادیاتی نظام ہے۔ جدید نوآبادیاتی نظام کی پشت پناہی وہ تمام طبقے کرتے ہیں جن کا مفاد کسی نہ کسی طریقے سے اس نظام کے ساتھ وابستہ ہے۔ ان میں بڑے اجارہ دار سرمایہ دار ہیں۔ ان میں نوکر شاہی سرمایہ دار ہیں اور بڑے زمیندار اور سرمایہ دار ہیں۔ ان کے علاوہ جتنے طبقے ملکی معیشت میں حصہ لیتے ہیں ان کے مفاد جدید نوآبادیاتی نظام کے ساتھ وابستہ نہیں ہیں، بلکہ اُن کی معاشی بہبود کا صرف ایک ذریعہ ہے کہ جلد سے جلد اس نظام معیشت سے چھٹکارا حاصل ہو جس کی وجہ سے اُن کی محنت کا سارا پھل غیر ملکوں کے سرمایہ دار لے جاتے ہیں اور یا اُن کے حلیف ملکی نوکر شاہی سرمایہ داروں، اجارہ داروں اور جاگیرداروں کے طبقے لے جاتے ہیں۔

جدید نوآبادیاتی نظام کے مخالف طبقات میں مندرجہ ذیل طبقے شامل ہیں:

(۱) دیہات کی کثیر ترین آبادی، یعنی کھیت مزدور، مزارعے، غریب کسان اور متوسط طبقے کے کسان۔
(۲) شہروں کے متوسط طبقے کے لوگ۔ سفید پوش، پیشہ ور، دکاندار وغیرہ۔
(۳) صنعتی مزدور۔
(۴) چھوٹے سرمایہ دار اور وہ بڑے سرمایہ دار جن کا تعلق بیرونی سرمایہ داروں سے نہیں۔ اس لیے کہ وہ بھی جدید نوآبادیاتی نظام کی وجہ سے اپنی صنعتوں کو ترقی نہیں دے سکتے۔

پاکستان میں جو تحریک اِس زمانے میں اسلامی سوشلزم کے نام پر چل رہی ہے۔ انھیں طبقات کی تحریک ہے جو جدید نوآبادیاتی نظام کے مخالف ہیں۔ نوآبادیاتی نظام کی بتدریج ترقی کا جو نقشہ ہم نے مختصراً اوپر کے صفحات میں کھینچا ہے۔ اس کی روشنی میں ہم دیکھ سکتے ہیں کہ حالیہ عوامی جمہوری تحریک کے

اصل محرکات اور مقاصد کیا ہیں۔ اسلامی سوشلزم کی تحریک دراصل آزاد اور واقعی قومی صنعتی ترقی اور قومی سیاسی اور معاشی آزادی کی تحریک ہے۔ جدید نوآبادیاتی نظام کے حقائق کی روشنی میں ہم اس بات کا بھی بخوبی اندازہ لگا سکتے ہیں کہ جو طبقات اور جو سیاسی پارٹیاں اسلامی سوشلزم کی تحریک کی مخالفت میں اپنا سارا زور صرف کر رہی ہیں، ان کا دراصل مقصد کیا ہے۔

(۱) اسلامی سوشلزم کی تحریک کا سب سے پہلا بنیادی مقصد پاکستان کی آزادی اور سالمیت کی حفاظت ہے۔ کیونکہ ملکی اور قومی آزادی کے بغیر ملک اور قوم کی ترقی کے کوئی معنی نہیں ہیں۔

پاکستان کی آزادی اور سالمیت کو ملک کے اندر اور باہر اُن طاقتوں سے خطرہ ہے، جو پاکستان کی الگ مملکت کے وجود کو اپنے جدید نوآبادیاتی نظام کی راہ میں رکاوٹ تصور کرتے ہیں۔ ان طاقتوں میں دو تو واضح طور پر ایک مدت سے ہمارے سامنے ہیں۔ ایک ہندوستان کا سرمایہ دار طبقہ جو پاکستان کو اپنی نوآبادی بنانا چاہتا ہے اور دوسرا امریکی سامراج۔ اور اس کے تمام بین الاقوامی حلیف۔

لہٰذا اسلامی سوشلزم کی تحریک کا مقصد ہندوستان کے توسیع پسندوں اور امریکی اور دوسرے سامراجیوں اور ہندوستان کی دوست اور حلیف طاقتوں کی مخالفت کرنا ہے جو ہمارے ملک کو ہندوستان کے سرمایہ داروں کے پاس بیچ ڈالنا چاہتے ہیں۔

(۲) اسلامی سوشلزم کا دوسرا بڑا بنیادی مقصد جاگیرداری نظام کا مکمل خاتمہ ہے تاکہ وسیع ترین پیمانے پر زمین کا مالک کسان خود ہو سکے۔

(۳) اسلامی سوشلزم کا تیسرا بڑا مقصد بڑے اجارہ دار سرمایہ داروں اور سامراجی نوکر شاہی سرمایہ داروں کا خاتمہ ہے۔

(۴) اسلامی سوشلزم کا چوتھا بڑا مقصد ــــ ملکی سرمایہ کاری کو فروغ دے کر ملک میں قومی صنعتی ترقی کی رفتار کو تیز کرنا ہے تاکہ ملک کی زرعی اور صنعتی ترقی کے لیے ٹھوس بنیادیں مہیا کی جا سکیں اور ایک ایسے اجتماعی نظامِ معیشت کی داغ بیل ڈالی جا سکے جس کے

ذریعے سے ملک کے عوام کو معاشی طور پر ترقی کے آزادانہ مواقع مہیا ہو سکیں۔

ان چار بنیادی مقاصد کے حصول کے لیے کیا سیاسی، معاشی اور انتظامی ضروریات ہیں۔ ان کی نشاندہی ان سیاسی جماعتوں کا فرض ہے جو اسلامی سوشلزم کا نعرہ لے کر میدان میں آئی ہیں۔ لیکن اتنا ضرور ہے کہ ایسی جماعتیں اگر واقعی اپنے قول کی سچی ہیں تو ان کا سمجھوتہ جدید نوآبادیاتی نظام کو برقرار رکھنے والے طبقوں یا ان طبقوں کی سیاسی جماعتوں کے ساتھ نہیں ہو سکتا۔ اور ان کے مقصد کا حصول صرف اسی طرح ممکن ہے کہ یہ سامراج دشمن طبقوں — اور خاص طور پر غریب کسانوں اور صنعتی مزدوروں — کو اپنی انقلابی تحریک میں بنیادی حیثیت دیں۔ غریب کسانوں اور صنعتی مزدوروں ہی کی طاقت وہ طاقت ہے جو بڑے سے بڑے پیمانے پر سامراج اور سامراجی طاقتوں کا مقابلہ کر سکتی ہے۔

اسلامی سوشلزم کو بروئے کار لانے کے لیے ضروری ہے کہ ان تمام طبقوں کا متحدہ محاذ جمہوریت کے معروف اصولوں کی روشنی میں قائم کیا جائے جو جدید نوآبادیاتی نظام کے مخالف ہیں۔ مزدوروں، کسانوں، کھیت مزدوروں، شہروں اور دیہات کے متوسط طبقے کے زمینداروں اور دکانداروں اور پیشہ وروں، دانشور گروہوں مثلاً اساتذہ، وکیلوں، ڈاکٹروں، صحافیوں، طالبعلموں قومی صنعت کو فروغ دینے والے سرمایہ داروں کے مفادات سب کے سب اسلامی سوشلزم سے وابستہ ہیں۔ کیونکہ دراصل یہی لوگ ہیں جن کو جدید نوآبادیاتی نظام کی چکی میں پسنا پڑتا ہے۔ اس نظام کے خلاف جدوجہد کے دوران ان کو فرداً فرداً اور اجتماعی طور پر معلوم ہوتا جائے گا کہ ان کے مفادات مشترک ہیں اور اس لیے انھیں ایک متحدہ محاذ کی صورت میں اپنے دشمن یعنی جدید نوآبادیاتی نظام اور اس کے ملکی حلیفوں یعنی اجارہ دار سرمایہ داروں، نوکرشاہی سرمایہ داروں اور جاگیرداروں کے خلاف جدوجہد کرنی چاہیے۔ جب تک اس طرح کا متحدہ محاذ ظہور میں نہیں آتا۔ اسلامی سوشلزم کی جدوجہد میں کوئی کامیابی ممکن نہیں۔

ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ مودودی جماعت نے ہر موقع پر عوامی جدوجہد کی مخالفت کی ہے۔

جس وقت مسلم لیگ کی قیادت میں برعظیم کی مسلمان قوم اپنے دشمن یعنی قدیم نوآبادیاتی نظام کے خلاف جمع ہو رہی تھی، مودودی صاحب نے مودودی جماعت کو تیار کیا تاکہ سامراج کے خلاف مسلمانوں کی جدوجہد کو مذہبی نعروں کے ساتھ شکست دینے کی کوشش کریں اور اس طرح قدیم نوآبادیاتی نظام کی بقا کے لیے کام کریں۔

آج سارے پاکستان میں مسلمان قوم اپنے نئے دشمن یعنی جدید نوآبادیاتی نظام کے خلاف اپنی طاقت کو مجتمع کر رہی ہے۔ آج پھر مودودی صاحب نے اپنی جماعت کو پہلے سے بھی بڑے پیمانے پر تیار کیا ہے کہ مذہبی نعروں کے ساتھ ایک بار پھر عوامی جمہوری تحریک کا راستہ روک کر کھڑے ہو جائیں اور اس طرح جدید نوآبادیاتی نظام کی پشت پناہی کریں اور ان طبقوں کی نظریاتی اور سیاسی نمائندگی کریں، جو اس نظام کے ستون ہیں۔ یعنی جاگیردار، اجارہ دار، سرمایہ دار اور نوکر شاہی۔

مودودی صاحب اور مودودی جماعت کا یہ طرز عمل کسی لحاظ سے بھی غیر متوقع نہیں ہے۔ جدید نوآبادیاتی نظام کی شکست اور اس کی جگہ پسماندہ ملکوں میں قومی صنعت اور آزاد معیشت کا فروغ امریکی سامراج کے لیے اشتراکیت کے مترادف ہے۔ ایک عرصہ ہوا سامراج کے نمائندوں نے افریقہ اور ایشیا کے عوام کے تیوروں سے یہ جان لیا تھا کہ اب ان علاقوں میں نہ تو توپوں اور سنگینوں کی مدد سے جمہوری طاقتوں کو روکا جا سکتا ہے اور نہ کسی طرح کے آئینی یا قانونی حیلوں سے۔ اس غرض کے لیے انھوں نے ایک نئی طرح کی سپاہ تیار کی ہے۔ جو مذہب اور دین کے مقدس نام پر جدید نوآبادیاتی نظام کی حفاظت کرنے کی کوشش کرتی ہے۔

جان فاسٹر ڈلس نے اپنی کتاب میں، جس کا حوالہ میں اوپر دے چکا ہوں، سامراج کی اس نئی حکمتِ عملی کا ذکر کیا ہے:

"ایشیا اور بحرالکاہل کے علاقوں کے لیے اپنی پالیسیوں میں ہمیں ایشیا کے مخصوص مذاہب اور ثقافتوں کا خاص ..... خیال رکھنا ہوگا۔ یونائیٹڈ اسٹیٹس کے لیے یورپ کی قوموں کے اندر کام کرنا نسبتاً آسان ہے۔ اس لیے کہ ہم ایک ہی مغربی تہذیب سے متعلق ہیں۔ ہمارا مذہب، ہماری ثقافت،

ہمارے سیاسی ادارے، تعلیم اور طرزِ زندگی تقریباً ایک جیسے ہیں۔ لیکن جب ہم ایشیائی قوموں میں کام کرتے ہیں تو معاملہ مختلف ہوتا ہے۔ عیسویت نے وہاں کچھ کامیابی حاصل کی ہے۔ اور کسی وقت چینی عیسائیوں کا اثر و رسوخ کافی اہمیت کا حامل تھا۔ لیکن وہ اب بہت حد تک ختم ہو چکا ہے۔ مجموعی طور پر ان علاقوں میں اب ہمارا سابقہ ایسی ذہنیتوں، ایسے تصورات اور ایسے نقطہ ہائے نظر سے پڑے گا جو ہم سے بہت مختلف ہیں:

"مشرق کے مذاہب کی جڑیں بہت گہری ہیں۔ اُن کی کئی اقدار بڑی اہمیت رکھتی ہیں۔ ان کے روحانی عقائد اشتراکی دہریت اور مادیت کے ساتھ مطابقت نہیں رکھ سکتے۔ اس سے ہمارے اور ان کے درمیان ایک مضبوط رشتہ سامنے آتا ہے۔ ہمارا فرض ہے کہ اس رشتے کو ہر جگہ تلاش کریں اور اس کو ترقی دیں"

"یونائیٹڈ اسٹیٹس میں کئی مذہبی گروہوں نے عالمی نظام کے مشترکہ مقصد کے لیے مل کر کام کیا ہے۔ پروٹسٹنٹ، کیتھولک، یہودی مذاہب کے لوگوں کے لیے یہ ممکن ہوا کہ مذہبی عقائد کے اختلافات کے باوجود مل کر کام کریں۔ ہمارے لیے یہ نہایت ضروری ہے کہ اس طرح کا ایک رشتہ ایشیا اور بحرالکاہل کے علاقوں کی قوموں کے لیے تیار کریں تاکہ ان روحانی اقدار کی حفاظت کی تنظیم کریں جو ہم سب کو عزیز ہیں" (صفحہ ۲۲۹)

ڈلس نے یہ الفاظ ۱۹۵۱ء میں تحریر کیے تھے۔ اس وقت سے لے کر اب تک امریکہ اور ایشیا کے درمیان اس قسم کے کئی "رشتے" تیار کیے جا چکے ہیں۔ امریکہ کے کئی ادارے خصوصاً فورڈ فاؤنڈیشن اور ایشیا فاؤنڈیشن اس قسم کے "رشتے" تلاش کرتے پھرتے ہیں۔ ایشیائی مذاہب کی ترویج و ترقی کے سلسلے میں فورڈ فاؤنڈیشن نے ایشیائی ملکوں میں کئی جگہ اسلامی، بودھ اور دوسرے مذاہب کے تحقیقی ادارے قائم کیے ہیں۔

جس زمانے میں ڈلس نے ایشیائی مذاہب کے اس انوکھے استعمال کی حکمتِ عملی وضع کی تھی اُسی زمانے میں واشنگٹن میں مڈل ایسٹ انسٹی ٹیوٹ قائم ہوا تھا۔ اس ادارے کی طرف سے جاری کردہ ایک رسالے — اسلام اِن دی ماڈرن ورلڈ — کی دیباچہ نگار خاتون یوں اپنی کاوشوں کے مقصد پر روشنی ڈالتی ہیں:

یونائیٹڈ اسٹیٹس کے عوام کے لیے یہ سوال بہت اہمیت رکھتا ہے (یعنی اسلام کا جدید زمانے کے حالات کے متعلق ردِ عمل)۔ وہ اس لیے کہ ایک تو اسلام جغرافیائی طور پر فوجی لحاظ سے بڑی اہمیت رکھتا ہے

اور دوسرے اس لیے کہ یہ انسانی آبادی کے اُن طاقتور اجتماعوں میں سے ایک ہے جو ابھی تک ایک طرف مغربی جمہوریتوں اور دوسری طرف اشتراکیت کے درمیان اپنے آپ کو غیر متعلق رکھے ہوئے ہے۔ اسلامی دنیا کئی وجوہات کی بنا پر جمہوریتوں کی طرف رجحان رکھتی ہے۔ اس کے باوجود کئی نہایت مؤثر قوتیں ایسی ہیں جو نہ صرف مغربی جمہوریتوں کے ساتھ اس کی مکمل یک جہتی کے رستے میں حائل ہیں۔ بلکہ اس کو دوسرے کیمپ (اشتراکی) کی طرف مائل کر رہی ہیں۔ اسلامی قوموں کی بہت بڑی اکثریت معاشی طور پر نہایت پس ماندہ ہے۔ اس پسماندگی کو براہِ راست دور کرنا ضروری ہے۔ لیکن یہ کافی نہیں ہے۔ اکثر اوقات نظریاتی تضاد کو بھلا دیا جاتا ہے۔ آخرالامر مغرب اسی صورت میں کامیاب ہو سکے گا جب وہ (ان لوگوں کو) باور کرا سکے گا کہ جو اقدار اس کی نظر میں صحیح ہیں وہی اُن کو ایک بہتر زندگی کی طرف لے جانے والی ہیں۔"

۱۹۵۱ء سے اب تک امریکی خارجہ پالیسی کی اس حکمتِ عملی نے کئی اسلامی ملکوں میں ایسی تحریکوں کو پیدا کیا ہے جن کا بنیادی مقصد "جمہوریت" یا "روحانیت" کے دلفریب نعروں کے روپ میں جدید نو آبادیاتی نظام کو تقویت دینا ہے اور اسلام کے مقدس نام کو قومی آزادی کی تحریکوں کے خلاف استعمال کرنا ہے۔

یہاں ہم اُن تمام تنظیموں اور اداروں کا ذکر کرنا غیر ضروری سمجھتے ہیں جو مختلف ملکوں میں اور ہمارے ملک میں امریکی خارجہ پالیسی کی اس حکمتِ عملی کے نفاذ کے نتیجے کے طور پر ظہور میں آئی ہیں۔ محض اس حکمتِ عملی کا بیان ہی اس امر کی وضاحت کے لیے کافی ہے کہ سامراج اور نو آبادیاتی نظام کی حفاظت کا کام کیسے کیسے مقدس پردوں اور "مقدس رشتوں" کے ذریعے سے عمل میں آتا ہے۔

مودودی جماعت کی طرف سے پاکستانی قومیت، مسلم قومیت، عوامی جمہوریت، اسلامی سوشلزم پر جتنے حملے کیے گئے ہیں۔ امریکی خارجہ پالیسی کی اس حکمتِ عملی کی روشنی میں ان کا صحیح مقصد اور مطلب سمجھ میں آجاتا ہے۔ امریکی خارجہ پالیسی ہی کی روشنی میں — جس کا ایک اصول آج کل کے زمانے میں ہندوستان اور پاکستان کی فیڈریشن کا قیام ہے — یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ انھیں دنوں میں جب امریکی سامراج — اور اب سوویٹ ترمیم پسندوں — کی عالمی حکمتِ عملی کا تقاضا ایسی فیڈریشن کا قیام ہے، مودودی صاحب نے کیوں "مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش حصہ اول و دوم" کو جھاڑ پونچھ کر پھر سے اپنی سیاسی دکان میں سجایا

ہے۔ بات ظاہر ہے، سارے پاکستان میں اس ملک کے کسی باشندے کی لکھی ہوئی ایک ہی کتاب ہے جس میں اس حد تک بے شرمی کے ساتھ فیڈریشن کے سامراجی منصوبے، یعنی پاکستان کے آزاد وجود کو ختم کردینے کے منصوبے کی کھلم کھلا حمایت کی گئی ہو۔

ساتھ ہی ساتھ ہم پر یہ راز بھی عیاں ہو جاتا ہے کہ جن "مستقل مفاد" رکھنے والے طبقوں کے وجود پر جدید نوآبادیاتی نظام کی عمارت استوار کی گئی ہے یعنی جاگیردار، اجارے دار سرمایہ دار اور نوکرشاہی سرمایہ دار، کیوں مودودی جماعت کو "نظریہ پاکستان" کی محافظ قرار دے رہے ہیں۔ حالانکہ ہم جانتے ہیں کہ مودودی جماعت کا کبھی کسی قسم کے "نظریۂ پاکستان" سے کوئی تعلق نہیں رہا ہے۔ جس چیز کو مودودی جماعت ہمارے سامنے "نظریۂ پاکستان" کے طور پر پیش کر رہی ہے، وہ "دو قوموں" کے ایک ملک کی جمہوری ریاست" یا فیڈریشن یا کنفیڈریشن کا نظریہ ہے۔ کیا ایسا تو نہیں ہے کہ جن طبقوں نے انگریزوں کے قدیم نوآبادیاتی نظام کو قائم رکھنے کے لیے، ۱۹۴۰ء سے ۱۹۴۷ء تک پاکستان کی تحریک کو سبوتاژ کرنے کی کوشش کی تھی۔ وہی یا اُن سے مماثل طبقے آج امریکیوں کے جدید نوآبادیاتی نظام کو قائم رکھنے کے لیے پاکستان اور ہندوستان کا الحاق کرنے پر تیار ہو گئے ہیں۔

پاکستانی عوام نے صحیح اندازہ لگایا ہے۔ پاکستان کو قائم رکھنے اور اس کی آزادی اور خودمختاری کو برقرار رکھنے کے لیے قدیم نوآبادیاتی نظام کی طرح امریکی سامراج کے جدید نوآبادیاتی نظام کو بھی ختم کرنا ہوگا۔ اسے ختم کرنے کا ایک ہی طریقہ ہے ـــ اس ملک کو معاشی طور پر آزاد کرنا اور اس ملک کے عوام کو پاکستان کی سیاسی اور معاشی آزادی کی حفاظت کے لیے منظم کرنا اور وسیع ترین بنیادوں پر قومی اتحاد پیدا کرنا تاکہ اس آزادی کی حفاظت ہو سکے۔

ظاہر ہے کہ اس طرح کے قومی اتحاد میں وہی لوگ شامل ہوں گے جو پاکستان کی سیاسی آزادی چاہتے ہیں اور اس کے لیے سامراج سے معاشی آزادی حاصل کرنے کو لازمی امر سمجھتے ہیں۔

یہ بھی ظاہر ہے کہ جو افراد یا جو طبقات سامراج کے نوآبادیاتی نظام کے مقامی اجزائے ترکیبی کی حیثیت رکھتے ہیں ـــ یعنی اجارہ دار سرمایہ دار، جاگیردار اور نوکرشاہی سرمایہ دار ـــ وہ ہرگز

پاکستان کی معاشی آزادی کے خواہاں نہیں ہو سکتے۔ اور اسی لیے وہ نہ صرف عوامی قومی اتحاد کی ضرورت نہیں سمجھتے بلکہ اس کو اپنے مستقل مفادات کے خلاف سمجھتے ہیں۔ بھلا جس قومی اتحاد میں بنیادی حیثیت عوام کو حاصل ہو گی ۔ یعنی اس ملک کے ۹۹ فیصدی لوگوں کو جو، بہرحال مزدوروں اور کسانوں اور نچلے درمیانے طبقے کے محنت کشوں پر مشتمل ہیں — اس سے اُن لوگوں کو کیا ہمدردی ہو سکتی ہے جو عوام کی محنت کا زیادہ حصہ چھین کر اپنے مصرف میں لا رہے ہیں اور اسی لوٹ پر اُن کی زندگی کا دارومدار ہے۔

سامراج کے خلاف ملک کی سیاسی اور معاشی آزادی کے لیے متحدہ محاذ عوام کا محاذ ہے جو صرف غیر ملکی سامراج کے خلاف ہی نہیں بلکہ اس کے مقامی کل پرزوں کے خلاف بھی ہے۔ اس متحدہ محاذ کی پہلی درخشاں جھلک ہم نے نومبر ۶۸ء سے مارچ ۶۹ء کی عوامی تحریک میں دیکھ لی ہے اس نے ملکی اور غیر ملکی عوام دشمن طاقتوں کی آنکھوں کو چندھیا دیا ہے اور وہ خوفزدہ ہو کر اندھوں کی طرح ہاتھ ٹوئیے مار رہے ہیں کہ کسی طرح عوامی بیداری کے اس سیلاب کو جو ان کی طرف بڑھتا آرہا ہے ختم کر دیں۔ اسی لیے وہ کبھی آٹھ پارٹیوں کے اتحاد کو اور کبھی چار پارٹیوں کے "ادغام" کو اتحاد کا نام دے کر لوگوں کو بیوقوف بنانا چاہتے ہیں۔

لیکن لوگوں کو ہمیشہ کے لیے بیوقوف بنانا ممکن نہیں ہے۔ عوام جانتے ہیں کہ خس و خاشاک کا سیلاب کے خلاف متحد ہو جانا کس حد تک ناپائدار اور مہمل ہے۔ چار یا آٹھ پارٹیوں کی بجائے اگر ملک کی تمام سیاسی پارٹیاں مل کر عوامی بیداری کو ختم کرنا چاہیں تو نہیں کر سکتیں۔ پاکستان کے عوام اپنی تاریخ کی انقلابی منزل میں داخل ہو چکے ہیں۔ ان کے راستے میں بند باندھنے والوں کا وہی حشر ہو گا۔ جو اس سے پہلے اس قسم کے احمقوں کا ہوا ہے۔

قومی آزادی — سیاسی اور معاشی طور پر — افراد کا کام نہیں ہے۔ بلکہ پورے معاشرے کا ہے، پورے اجتماع کا ہے۔ اس آزادی کو حاصل کرنے اور اس کو قائم رکھنے کے لیے اجتماعی ذرائع اور اجتماعی تنظیم اور اجتماعی اتحاد کی ضرورت ہے یہی قومی اتحاد کا مطلب ہو سکتا ہے۔ ابھی

لیے اس کے لیے ایک اجتماعی نظریے کی ضرورت ہے۔ جس کے نزدیک بنیادی حقیقت افراد کی نہیں بلکہ اجتماع کی ہو۔ یہی اسلامی سوشلزم کا نظریہ ہے۔

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں

موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

جو لوگ فرد کو معاشرے پر، انفرادی مفاد کو اجتماعی مفاد پر ترجیح دیتے اور اسی کو اسلام کی تعلیم سمجھتے ہیں وہ جاگیردار افراد، اجارہ دار سرمایہ دار افراد اور نوکر شاہی سرمایہ دار افراد کو عوام پر مسلط رکھنا چاہتے ہیں۔ ورنہ عوام تو جانتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کا انفرادی مفاد تمام محنت کشوں کے اجتماعی مفاد سے بندھا ہوا ہے۔ اسی لیے وہ ایک اسلامی سوشلسٹ معاشرے کی تشکیل کرنا چاہتے ہیں جس میں ۹۹ فیصد ملکی آبادی کا مفاد بنیاد ہے ملک کی معاشی اور سیاسی آزادی کی۔ اس آزادی کی طرف پہلا قدم جاگیرداری نظام کا مکمل خاتمہ ہے۔ ۹۹ فیصد محنت کش آبادی کا اتحاد ہی قومی اتحاد کہلا سکتا ہے۔ ایک فیصد "مستقل مفاد" رکھنے والے لوگوں کا اتحاد، چاہے وہ چار پارٹیوں میں "ادغام" کریں یا پچاس پارٹیاں بنا کر اُن میں ادغام کرتے پھریں، قومی اتحاد نہیں کہلا سکتا۔ ہاں وہ قومی اتحاد کے تقاضوں کے برخلاف نوآبادیاتی نظام کے شکستہ کل پرزوں کا اتحاد ضرور ہو سکتا ہے۔

اسی لیے ان انفرادیت پرست طبقوں، ان کی سیاسی پارٹیوں اور ان کی نظریاتی رہنما مودودی پارٹی کا سب سے پہلا اور سب سے شدید حملہ اسلامی سوشلزم کی حامی سامراج دشمن پارٹیوں پر ہوتا ہے۔ اسی لیے وہ ساری عمر اسلامی سوشلزم کے نعرے لگانے کے بعد آج یہ کہتے پائے جاتے ہیں کہ جو اس ملک میں سوشلزم یا اسلامی سوشلزم کا نام لے گا وہ ملک کی "نظریاتی حدود" کی مخالفت کا مرتکب قرار دیا جائے گا۔

لیکن جتنی شدت سے سامراج دوست پارٹیاں آج قومی عوامی اتحاد اور سوشلسٹ نظریات کی مخالفت کر رہی ہیں۔ وہ اُن کی قوت کا مظہر نہیں ہے۔ بلکہ اُن کی کمزوری اور بے بسی کی علامت ہے۔ انھوں نے اپنی اور اپنے نوآبادیاتی نظام کی موت کو اپنے سامنے دیکھ لیا ہے۔ اُن کا تشدد

اور ان کا تشدد آزما فلسفہ ایک مرتے ہوئے نظام کی عالمِ نزع کی چیخ ہے۔ اس کے سکرات الموت کا غضبناک جوش و خروش ہے۔ عوام کو — مزدوروں اور کسانوں کو — اس سے خائف ہونے کی ضرورت نہیں۔ بلکہ بڑھ کر اس بہیمانہ نظام پر آخری وار کرنے کی ضرورت ہے۔

زمانہ پاکستانی قوم کو ایک نئے موڑ پر لے آیا ہے۔ یہاں سے آگے سیاسی آزادی کے ساتھ ساتھ اس ملک کے عوام کو اپنی معاشی آزادی کے لیے بھی لڑنا ہے۔ اسلامی سوشلزم اس لڑائی کا نظریہ ہے۔ جیسے "نظریۂ پاکستان" مسلمان قوم کے الگ خود مختار وطن کے قیام کا نظریہ ہے۔

آج یہ دونوں نظریات اسی طرح ہم آہنگ ہیں جیسے قائدِ اعظم کی اس مشہور تقریر کے وقت اُن کے ذہن میں ہم آہنگ تھے۔ جس میں انھوں نے اسلامی سوشلزم کو پاکستان کی اساس قرار دیا تھا۔ مودودی جماعت نے جیسے تحریکِ پاکستان، قیامِ پاکستان اور اس کے قائدِ اعظم کی شدید مخالفت کی تھی۔ اسی طرح وہ آج بقائے پاکستان اور اس کی نظریاتی اساس اسلامی سوشلزم کی بھی اتنی ہی شدید مخالفت کر رہی ہے۔

لیکن مودودی جماعت کی پچھلے بیس برس کی تمام فریب کاریوں، چالاکیوں اور دروغ بافیوں کے باوجود پاکستانی عوام نے اسلامی سوشلزم کو "نظریۂ پاکستان" کے ساتھ ہم آہنگ جان لیا ہے۔ "نظریۂ پاکستان" مسلمان قوم کے الگ خود مختار وطن کے قیام کا نظریہ ہے۔ اسلامی سوشلزم اس وطن کی بقا کی ضمانت ہے۔

مودودی جماعت جس نے پاکستان کے قیام کی مخالفت کی تھی وہ "نظریہ پاکستان" کی محافظ کیسے ہو سکتی ہے؟ ہاں البتہ اگر پچھلے بیس برس میں نظریۂ پاکستان کا مطلب وہ نہ رہا ہو، جو قائدِ اعظم اور مسلمان قوم کے ذہن میں پاکستانی تحریک کے وقت میں تھا۔ یعنی ایک الگ اور خود مختار قومی وطن کا قیام۔ تو اور بات ہے۔ اگر اس دوران میں "نظریۂ پاکستان" کا مطلب مودودی صاحب کی زبان میں "دو زائد قوموں کے ملک میں ایک جمہوری ریاست بنانا" یا پاکستان اور ہندوستان کی فیڈریشن یا کنفیڈریشن قائم کرنا ہو گیا ہو تو یہ پاکستانی قوم کا "نظریۂ پاکستان"

نہیں ہے بلکہ امریکی سامراج اور اس کے نوآبادیاتی حلیفوں کا نظریہ پاکستان ہے۔ لیکن جن عوام نے پاکستان بنایا تھا اور جن کی محنت نے اسے آج تک قائم رکھا ہے اور اُسے آئندہ بھی قائم رکھ سکتے ہیں۔ انشاء اللہ۔

پاکستان کے بیدار عوام کے لیے
ان کے
سیاسی ، معاشی اور سماجی مسائل پر
چند انقلابی کتابیں

پاکستان کی سیاسی حالت ، ذوالفقار علی بھٹو ، [redacted]

عوام کی عدالت میں ، ذوالفقار علی بھٹو ، [redacted]

اقبال اور سوشلزم ، مرتبہ : محمد حنیف رامے [redacted]

گرفتاری سے قاتلانہ حملے تک ، مرتبہ : محمد حنیف رامے ، -[redacted]

دب اکبر ، (دین ، فن ، سیاست پر مضامین) محمد حنیف رامے ، -[redacted]

زمینداری ، جاگیرداری اور اسلام ، رحمت‌اللہ طارق ، [redacted]

چینی کمیون ، فیلکس گرین ، ۲۵[redacted]

انگریزی میں

Political Situation in Pakistan, Z.A. Bhutto, [redacted]

Let the People Judge, Z.A. Bhutto, [redacted]

Pakistan & the Alliances, Z.A. Bhutto, [redacted]

Outline of a Federal Constitution for Pakistan, J.A. Rahim, [redacted]

★ ★ ★

البیان ، چوک انارکلی ، لاہور